

Med nav og eiker.

En museologisk analyse av hvordan markesamisk identitet skapes, reforhandles, vedlikeholdes og utvikler seg ved Várdobáiki samisk senter.

Liisa-Rávná Finbog



Masteroppgave i Museologi

Instituttet for Kulturstudier og Orientalske språk.

UNIVERSITETET I OSLO

1.12.2013

© Liisa-Rávná Finbog

2013

Med nav- og eiker: Hvordan markesamisk identitet skapes, reforhandles, vedlikeholdes og utvikles ved Várdobáiki sámi guovddáš

Liisa-Rávná Finbog

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

II

Čoahkkáigeassu.

Sámediggi lea hálldašan sámi museaid Norggas 2001 rájes. Sámediggi lea sámi museaid odđasit organiseren ja defineren. Musea rolla sámi identitehta ektui leamaš guovddážis erenoamážit dain guovlluin gos sámi kultuvra ja identehta guhká lea dáruiduvvon. Davvi Nordlándda ja Lulli-Romssas márkosámi guovlu lea dákkár guovlu.

Várdobáiki sámi guovddáš lea 2009 rájes hálldašan márkosámi museálalaš doaimmaid. Dán barggus analiseren man láhkai guovddáš lea huksen ja nannen márkosámi identitehta museabargguid bokte.

Várdobáikkis, ja Várdobáikki vuollásaš musealá ovttadagain, iešguđet aktevrrat deaivvadit ja šiehtadallat mii oktasat márkosámi identitehta lea.

Lean jearahallan iešguđet aktevrraid. Báikkálaš oamasteapmi lea guovddážis. Geahčadan movt guovddáš ovddida aktevrraid báikkálaš oamasteami márkosámi kultuvrii ja geahččalan analissas sirret daod máŋggalágan vugiid mat geavahuvvojit hukset, nannet ja bisuhit márkosámi kultuvrra.

Sammendrag.

Siden 2001 har de samiske museene i Norge ligget under Sametingets forvaltning. I den anledning har det vært iverksatt en massiv omorganisering og definering av det samiske museet. Fokus har i denne sammenheng ofte ligget på museets rolle i forhold til samisk identitet. Spesielt i områder hvor samisk kultur og identitet over lengre tid har vært under et meget sterkt fornorskingspress. Ett av disse områdene er markesamisk område i Nordre Nordland og Sør-Troms.

Med utgangspunkt i Várdobáiki sámi guovddáš – et markesamisk kultursenter som siden 2009 har hatt det museale forvaltningsansvaret i hele det markesamiske området – tar denne avhandlingen sikte på å analysere senterets rolle i relasjon til oppbyggingen og styrkingen av markesamisk identitet ut fra en museal praksis.

Analysen baserer seg på at Várdobáiki, og de museale enhetene herunder, danner en kontaktsone hvor ulike aktører kan møte og forhandle frem en felles markesamisk identitet.

Tuftet på intervjuer med ulike aktører trekker analysen frem lokalt eierskap som ett sentralt begrep. Ved å se nærmere på hvordan senteret fremmer aktørenes lokale eierskap til den markesamiske kulturen forsøker analysen å trekke frem de mange og varierte fremgangsmåtene som blir nyttet for å skape, forhandle frem, styrke og vedlikeholde markesamisk identitet.

Abstract.

Since 2001 the Sami museums in Norway have been under the jurisdiction of the Sami Parliament. As a result of this an extensive reorganization and redefinition of the Sami museums has been implemented. The focus has been on the role of the museum in establishing a Sami identity, particularly in areas where the Sami culture has been put under pressure to become Norwegian over a long period of time. One of these areas is the Marke-Sami area in the northern part of the county of Nordland and the southern part of the county of Troms.

This thesis aims at analysing the role of the Várdobáiki sámi guovddás – a Marke-Sami culture center which has had the administrative responsibility of all the Marke-Sami areas – in relation to the development and reinforcement of a Marke-Sami identity in a museum practice.

The analysis is based on Várdobáiki – with all its underlying museum entities – as a contact zone in which the different participants can meet and negotiate a unified Marke-Sami identity.

Based on interviews with the different participants this analysis focuses on local ownership as a central topic. By closer examination of how the center promotes the participants' local ownership of the Marke-Sami culture this analysis attempts to distinguish the many and varied approaches to create, negotiate, strengthen and maintain a Marke-Sami identity.

Ovdasátni

Oslo 1.12.2013

Odđa masteriin álgit ii lean álki, muhto bearaš ja ustibat leat addán munnje vejolašvuoda ollašuhttit nieguidan. Dát čálus lea din doarjaga ja movttideami bokte čállojuvvon.

Áiggun olu eará olbmuidge giitit.

Giitevašvuodain lean ožžon ollu doarjaga hirbmat buori bagadallis Line Esborg. Eai leat gallis geat ožžot dákkár buori veahki mastera čáledettiin. Line lea gillen bagadallat ja iežas ekspertise juogadit muinna ja maid šaddan mu ustit. Mun giittán hirbmat olu. Du movtta ja luohltevašvuoda haga in livčče geargahan barggu.

Brita Brenna maid ánsaša giitosiid. Son lea buori museologalaš fágabirrasa huksen universitehtas ja seammáš ipmirdan man dehálaš sosiálalaš oassi lea. Giitu go du uksa álo lea rabas ja go gillet guldalit ja veahkehit.

Eará studeanttat maid ánsašit giitosiid. Sofie, Sissel, Stine, Anne, Kjersti Margrethe ja Martin leat lohkan ja kommenteren mu čállosa – soapmásat máŋgii lohkan ja kommenteren. Sin rávvagiid ja doarjaga haga livččii lossat geargat. Sofie giittán go asttai jorgalit eŋgelasgillii ovdasáni ja čoahkkáigeasu.

Čoarddá-Máreha giittán go oanehis áiggis veahkehii jorgalastit sihke ovdasáni ja čoahkkáigeasi davvisámegillii go ii oktage eará sáhttán veahkehit. Giittán!

Giitu Oddmund Andersenii guhte bargá Árranis ja logai historjá-kapihttala, ja giitu Silje Ophdal Mathisenii guhte logai ja kommenterii dan maid čállen sámi museaid strategalaš essensialismma birra.

Loahpas – ollu giitu informánttaide ja olbmuide geaiguin lean gulahallan márkosámi servodagas. Din haga dát čálus ii livčče oba gávdnonge.

Forord

Oslo 1.12.2013

Å begynne på en ny master var ingen enkel avgjørelse. Men takket være familie og venner har jeg fått både rom og anledning til å følge mine drømmer. Den foreliggende avhandlingen er i stor grad et resultat av deres støtte og oppmuntring.

Men det er mange andre som må takkes.

Min dypeste takknemlighet går først og fremst til min fantastiske veileder Line Esborg. Det er få forunt å få en så god støttespiller når de skal skrive en master. Som veileder har Line gitt meg sin tid, sin ekspertise og sitt vennskap. Tusen takk. Uten ditt uvurderlige engasjement og tiltro ville jeg neppe kommet i mål.

Brita Brenna skal også ha stor takk. I sitt iherdige arbeid med å skape et godt museologisk fagmiljø på universitetet har hun ikke glemt at det sosiale ofte kan være like viktig. Takk for at du alltid har hatt en åpen dør, et villig øre, og en hjelpende hånd.

Jeg er også mine medstudenter stor takk skyldig. Sofie, Sissel, Stine, Anne, Kjersti Margrethe og Martin har alle lest og kommentert min avhandling – noen av dere opptil flere ganger. Uten deres råd og støtte ville veien mot en ferdig avhandling vært langt mer tornefylt. Sofie fortjener dessuten en spesiell takk for at hun tok seg tid til å engelsk oversettelse av forord og sammendrag.

Marit Einejord fortjener også stor takk. Da alt håp syntes ute, stilte hun på meget kort varsel opp og oversatte både forord og sammendrag til samisk. Takk skal du ha!

Jeg vil også rette en takk til Oddmund Andersen ved Árran for at han tok seg tid til å lese og kommentere mitt kapittel om markesamenes historie, og til Silje Ophdal Mathisen som leste og kommenterte kapittelet om strategisk essensialisme på samiske museer.

Helt til slutt – en stor takk til alle mine informanter og kontakter i det markesamiske samfunnet. Det er på grunn av dere at denne avhandlingen overhodet kan eksistere.

Preface.

Oslo 1.12.2013

To begin another masters was not an easy decision to make. But thanks to family and friends I have been given the space and opportunity to follow my dreams. The present thesis is very much a result of their support and encouragements.

However, there are many others who deserve to be thanked.

First and foremost, my deepest gratitude to my wonderful supervisor Line Esborg. Not many are lucky enough to have such a good support when writing a master thesis. As my supervisor, Line has given me her time, expertise and friendship. Thank you. Without your inestimable commitment and faith I would not have made it to the end.

Brita Brenna also deserves a big thank you. In her persistent effort to create a positive environment for the discipline of museology at the university she has not forgotten that the social aspect can be equally important. Thank you for always having an open door, for listening and always giving a helping hand.

I would also like to give thanks to my fellow students. Sofie, Sissel, Stine, Anne, Kjersti Margrethe og Martin have all read and commented on my thesis – some of you more than once. Without your advice and support the road towards a finished masters would have been much more troublesome. Sofie also deserves a special thanks for taking the time to translate the preface and abstract to English.

Marit Einerjord also deserves to be thanked. When all hope seemed lost she stepped up on very short notice and translated the preface and summary to Sami. Thank you!

I also want to thank Oddmund Andersen at Árran for taking the time to read and comment on my chapter on the history of the Marke-Sami people. Thank you as well to Silje Opdahl Mathisen who read and commented on the chapter on strategic essentialism in Sami museums.

Finally a big thank you to all my informants and contacts in the Marke-Sami community. Without you this thesis would not exist at all.

Innholdsfortegnelse

Čoahkkáigeassu.....	III
Sammendrag.....	IV
Abstract.. ..	V
Ovdasátni.....	VII
Forord.....	VIII
Preface.....	IX
Kapittel 1:.....	1
Med nav og eiker.....	1
Innledning.....	1
1.1. Várdobáiki sámi guovddáš – et samisk urfolksmuseum.	3
1.2. Kontaktsonen – et analytisk rammeverk.	4
1.3. Kontaktsonens utgangspunkt.....	5
1.3.1. Autoetnografi – materialiseringen av kontaktsonens asymmetri.	6
1.4. Struktur og oppbygging.....	11
Kapittel 2:.....	13
Mange samtaler – et feltarbeid.	13
Innledning.....	13
2.1. «Før du ved det <i>har</i> du levet» – informantene.	14
2.2. Čielga Sámi Jietna– dybdeintervjuene.	17
2.3. <i>Refleksivitet</i> – ulike betraktninger rundt min posisjon.	20
Kapittel 3:.....	25
Om (Marke)samene – det var engang	25
Innledning.....	25
3.1. Samer som De ultimate andre.	27
3.1.1. Mr. Bullock´s Exhibition of Laplanders – de edle ville.....	28
3.1.2. Carl Hagenbecks Völkenschau.....	32
3.1.3. Polar-rase, arktisk steinalderfolk og fremmede fra Øst.....	35
3.1.4. «Vi har alltid vært her».	37
3.2. «Vi e de sørligste nordsaman okay!»	39
3.2.1. Oppe i marka.	40

3.3. «Vi ere en Nation, vi med»?	42
3.3.1. Fornorskingens ulike faser.	42
Kapittel 4:	47
Det samiske museet – en etnopolitisk utvikling	47
4.1. Folket uten historie – en musealisering	48
4.1.1. Čájehehkot Sámi Vuoiŋŋa – bildet endres.	51
4.1.2. «Og da kjæm man jo ikkje unna museum».	54
4.2. Gula, gula – hør stammemødrenes stemme.	57
4.2.1. Kjært barn har mange navn!	59
Kapittel 5:	63
Med nav og eiker - forhandlinger om identitet I.	63
Innledning	63
5.1. «museum e jo ikkje akkurat nokka samisk ord»	65
5.2. «Å lage veien mens man går» - nav-eike-modellen i praksis.	68
5.2.1. «Heritage Objects» – lokalt eierskap av en materiell kulturarv.	69
5.2.2. «Skrømtkvelder» - lokalt eierskap av en immateriell kulturarv?	73
Kapittel 6:	77
Med nav og eiker – forhandlinger om identitet II	77
Innledning	77
6.1. «Der ligg [...] gammen/goahti-en».	78
6.1.1. «Når man e den som vise fram og finn de her kulturminnan»	79
6.1.2. «samisk identitet [...] har vore skjult under græsstorva»	83
6.2. «[...] hjertet av vårt markesamiske land» - bruken av Várdobáiki.	87
6.2.1. Márkomeannu på Gállogiedde friluftsmuseum.	88
Kapittel 7:	91
Várdobáiki – en plass å skue fra?	91
7.1. Å skape, styrke, reforhandle og vedlikeholde identitet.	92
7.1.1. Det lokale eierskapet i forskjellige sammenhenger	93
7.1.2. En lokal reforhandling av strategisk essensialisme.	95
Litteratur	99
Dokumenter.	110

Kapittel 1:

Med nav og eiker.

Innledning.

Museet har i lang tid hatt en vesentlig rolle i samfunnslivet – blant annet som en formynder av historie og fortid¹; et lokale for oppbevaring av materiell kultur²; og en læringsanstalt³. I senere år har museet også vektlagt sin evne til å formidle kulturer, og ikke minst, kulturelle identiteter – både på godt og vondt.⁴ Som et ledd i denne utviklingen, har flere kulturhistoriske og etnografiske museer verden over, vært nødt til å ta et oppgjør med måten de ofte har formidlet et statisk og ensartet syn på minoriteter eller undertrykte grupper.⁵ Dette fokuset har i tillegg ført til at flere av museene har produsert nye basis – og midlertidige utstillinger som forsøker å rette opp det tidligere synet på minoriteter - og undertrykte grupper.⁶ Den museologiske faglitteraturen har flust av eksempler – både suksesshistorier, men også langt mindre vellykkede forsøk.⁷ Felles for de fleste tilfellene er at museer i økende grad har åpnet for konsultasjon og kommunikasjon med *source communities*. Det vil si at et museum som er i ferd med å sette opp en ny utstilling, inviterer representanter fra de/n kulturen/e eller gruppen/e som er utstillingens fokus.⁸

Denne åpenheten bør berømmes. Ikke minst fordi den ved flere anledninger har tilrettelagt for at minoriteter og tidligere undertrykte grupper får være med og bestemme hvordan de selv ønsker å bli formidlet. På sikt har dermed åpenheten overført deler av bestemmelsesmakten fra museene til minoritetsgruppene. Men veien dit har vært lang, og ofte svært vanskelig. Blant annet fordi samlinger ved vestlige etnografiske- og kulturhistoriske museer opererer ut fra et bestemt paradigme som ikke alltid stemmer overens med

¹ Tony Bennett 1995

² Olsen 2000: 25.

³ Bennett 1995

⁴ Hooper-Greenhill 2000

⁵ Se f. eks. Cobb 2005:363; Henare 2008; Fabian [1983]2002

⁶ Naguib 2007:8

⁷ For suksesshistorier se Macdonald & Alsford 2007: 285; Schildkrout 2007:190. For mindre vellykkede forsøk se Macdonald & Alsford 2007:280-283; Schildkrout 2007:182-186.

⁸ Definisjonen av source community er hentet fra Peers & Brown 2003:2.

bevaringstradisjoner innenfor kulturene som er representert i samlingene.⁹

Siden 1960-årene har derfor minoritetskulturer og tidligere undertrykte grupper i økende grad initiert sine egne museer. Disse museene driftes med utgangspunkt i at de respektive kulturene har krav på autonomi – det vil si retten til selvbestemmelse – vedrørende sin materielle kultur. Siden kravet delvis springer ut fra differensierende bevaringstradisjoner, har de nye minoritetsmuseene ofte vært nødt til å utvikle varierte og alternative museumsstrukturer og ulike arbeidsmetoder. Både struktur og arbeidsmetode tilrettelegger da for de spesifikke behovene som de respektive minoritetsmuseene måtte ha. Temaet er grundig belyst i internasjonal museologisk faglitteratur.¹⁰ Her hjemme derimot, er det fortsatt behov for undersøkelser og studier omkring minoritetsmuseer og i sær i forbindelse med samiske urfolksmuseer.

I Norge var det i 1980-årene en eksplosiv fremvekst av samiske museer.¹¹ I kjølvannet av det økte omfanget ble først og fremst museenes rolle i det samisk samfunns- og kulturlivet satt på den offentlige dagsordenen.¹² For det andre ble det et fokus på hvordan det samiske museet skulle struktureres.¹³ På bakgrunn av denne debatten fikk Sametinget i 2001 forvaltningsansvaret for alle samiske museer i Norge.¹⁴ Fra 2001 og frem til i dag har det derfor skjedd massive endringer innenfor de samiske museene.¹⁵ På sikt har disse endringene vært med på å skape et samisk museumsvesen. Og her dannes bakgrunnen for mitt prosjekt.

Som denne masteroppgaven etterhvert drøfter, har samer i norske etnografiske- og kulturhistoriske museer lenge blitt formidlet som en statisk og ensartet folkegruppe. I senere år er det riktignok gjort en del forskning på hvorfor.¹⁶ Men såvidt meg bekjent er langt mindre gjort på hvordan samiske museer har forsøkt å fjerne og/eller avvikle synet på samene og deres kultur som statisk og ensartet.

Foreliggende oppgave vil derfor belyse hvordan ett konkret samisk museum – Várdobáiki sámi guovddáš – har jobbet for å endre på bildet av samisk kultur som statisk og ensartet.

⁹ Se f.eks. Mithlo 2004:744-5

¹⁰ Karp 1991; Hilden 2000; Erikson 2003; Cobb 2005; Stanley 2007; Henare 2008; Hooper-Greenhill 2000; McGee 2010; Phillips 2011; Kirschenblatt – Gimplett 2012;

¹¹ Se f.eks. oversikt i Amundsen 2011:735-6

¹² NU 1981:6; NOU1987:34:97; SK/NSR 1984:16; NOU 1996:7:10, 31, 171

¹³ Schanche 2000a; Sametingsrådets museumsmelding 2004.

¹⁴ Bakgrunnen var Stortingsmelding nr. 22: «Kjelder til kunnskap og oppleving» fra 1999/2000 som skisserte en ny organiseringsstruktur for de norske museene. Heri ble et ønske fra Sametinget om å få tillagt forvaltningsansvaret for de samiske museene tatt til etterretting (St.meld.nr.22 1999/2000:173).

¹⁵ Se Sametingsrådets museumsmelding 2004.

¹⁶ Olsen 2000; Webb 2001, 2006; Levy 2006.

1.1. Várdobáiki sámí guovddáš – et samisk urfolksmuseum.

Várdobáiki¹⁷ sámí guovddáš er et kultursenter som ligger i det markesamiske området – det vil si et område som strekker seg fra Malangen i Sør-Troms og sørøver til Ballangen i Nordre Nordland.¹⁸ Samene som bebor dette området har tidligere vært sterkt preget av den norske statens fornorskingspolitikk. De senere år har dog sett en vesentlig revitalisering av samisk språk og kultur i markesamisk område. I følge Stortingsmelding nr. 28 fra 2007/2008 kan denne revitaliseringen, blant annet, knyttes til driften av Várdobáiki. Selv påpeker senteret sin effekt på revitaliseringen ved at den museale driften har som målsetning «å øke kunnskapen om samisk levemåte, kulturhistorie og tradisjoner [...] for slik å styrke den samiske kulturen og identiteten».¹⁹ Arbeidet med å styrke kulturell identitet ligger altså til grunn for Várdobáikis museale praksis. Som sådan vil oppgaven gå ut fra at det finnes en relasjon mellom grepene Várdobáiki har tatt for å endre det statiske og ensartede synet på samisk kultur, og senterets aktiviteter for å styrke markesamisk identitet.

Å bruke museer som en arena for å skape, styrke, vedlikeholde eller reforhandle kulturelle identiteter er et velkjent konsept innenfor museologi.²⁰ Dermed finnes det flere teoretiske rammeverk som kan brukes for å analysere slike prosesser.²¹ Flere har likevel hevdet at kontaktsonebegrepet er en av de mer kjente og hyppigst brukte teorier: Heriblant Robin Boast²², som er professor i kulturell informasjonsvitenskap, museologene Alison Peers og Laura Brown²³ samt historikeren David Dean²⁴. Alle fire påpeker videre at det fremste aspektet ved en kontaktsone er deltagelse fra flere hold, samt drøftelse og forhandling om kulturell formidling – herunder også formidlingen av kulturell identitet.²⁵

Prosjektet vil av den grunn ta utgangspunkt i kontaktsonebegrepet. Denne masteroppgaven undersøker med andre ord hvordan samisk identitet ved Várdobáiki skapes, styrkes, vedlikeholdes og reforhandles av flere og ulike aktører. Ut fra denne undersøkelsen

¹⁷ Senterets navn er sammensatt av *várdu* og *báiki* som henholdsvis betyr *utsiktsplass* og *sted* eller *hjem*. Várdubáiki betyr altså stedet man ser eller skuer fra.

¹⁸ St. meld. 28. 2007/2008:53

¹⁹ Plan for etablering av museumsvirksomhet ved Várdobáiki samisk senter 2009:4

²⁰ Se f. eks. Hooper-Greenhill 2000:21; se også Hesjedal 2001 om bruken av museer vedrørende norsk nasjonal identitet.

²¹ Se f.eks. rammebegrepet slik jeg beskriver det i 4.1.2.

²² 2011:56

²³ 2003:11

²⁴ 2009:1

²⁵ Clifford 1997:192

vil Várdobáikis grep for å endre på det statiske og ensartede synet på samisk kultur, avdekkes. Prosjektet får dermed følgende problemstilling:

*Med Várdobáiki som en kontaktzone – og dermed et rom for dialog og forhandling
– hvordan forhandler ulike aktører i dag fram en eller flere markesamiske identiteter?*

1.2. Kontaktsonen – et analytisk rammeverk.

Bruken av kontaktsonen som et eget musealt begrep startet i 1989 da James Clifford overvar et møte mellom Portland Museum of Art (PAM), antropologer, kunsthistorikere og øvrige akademikere som spesialiserte seg på amerikanske urfolksgrupper. Det var museet som, i anledning den mulige reinstalleringsen av sin etnografiske samling, tok initiativet.²⁶

Samlingen, bedre kjent som Rasmussen-samlingen, ble påbegynt i 1920-årene og ble bygget opp med gjenstander som ble samlet inn blant ulike urfolksgrupper langs Canadas kystlinje, og sør i Alaska.²⁷ Blant annet tlingitene - en urfolksgruppe organisert i klaner, og som før den europeiske koloniseringen spredte seg over store deler av dagens Canada samt nordvestkysten av Alaska.²⁸

Museet har etter alt å dømme vært influert av sin samtids befattelse med åpenhet ovenfor *source communities*. I hvertfall inviterte museet representanter fra tlingitene til overnevnte møte. Sannsynligvis ut fra et ønske om å utveksle informasjon om enkelte av samlingens gjenstander.²⁹ Nå gikk det likevel ikke helt som forventet. Under møtet ble riktignok flere gjenstander fra samlingen brakt frem for tlingitene øyesyn, men tlingitene ga ikke av den grunn detaljer om hvordan artefaktene i sin tid ble skapt og brukt. I stedet ble gjenstandene utgangspunkt for sanger og fortellinger ledsaget av tydelige seremonielle vendinger og ordlag. For Clifford bar det hele preg av at tlingitene stilte på møtet med egne motivasjoner.

For eksempel beskriver Clifford et tilfelle hvor en hodepynt i form av en blekksprut ble vist frem for møtets deltagere. På bakgrunn av gjenstanden fortalte Amy Marvin en tradisjonell historie om et stort monster som blokkerer en hel bukt slik at laksen ble sperret ute. Helten i fortellingen: «[...] has to fight and kill the octopus to let the salmon come into

²⁶ Clifford 1997

²⁷ For en oversikt over samlingen se Gunther & Rasmussen 1966.

²⁸ <http://www.thecanadianencyclopedia.com/articles/tlingit-inland>

²⁹ Clifford 1997:188.

the bay, salmon which are the livelihood of the group».³⁰ For å frigjøre folkets levebrød må helten nedkjempe blekkspruten. Ved første øyekast har fortellingen et greit og likefremt innhold – det handler om det gode som vinner over det onde. Ved å se på fortellingen i en politisk kontekst får fortellingen en litt annen konnotasjon. I 1989 lå nemlig tlingitene i en disputt med staten og de føderale myndighetene fordi sistnevnte hadde satt restriksjoner på tlingitenes tradisjonelle laksefiske. Sett i dette lyset blir fortellingen en metafor: Staten og de føderale myndighetene er blekkspruten mens tlingitene er det lidende folket. Helten? Han glimrer med sitt fravær.

Etterhvert som møtet på PAM skred frem ble det meget klart at de ulike partene hadde forskjellige forventninger. Museet og akademikerne ønsket mer kunnskap om gjenstandssamlingen. Tlingitene ønsket på den annen side å bli hørt – de ville fortelle om, og ønsket også gehør, for sine sorger og problemer. Riktignok pakket inn i de tradisjonelle fortellingene og mytene. Publikum var i første omgang museet og (de samlede) akademikerne, men på lengre sikt ønsket tlingitene at også museets besøkende skulle få innsikt.³¹ For å sette det litt på spissen; tlingitene lette etter mulige helter.

For museet bød dette på flere problemer. Hadde de, ved å invitere til dialog, forpliktet seg til mer? Berodde museets bruk av Rasmussen-samlingen på hva de ulike opphavskildene ønsket? Og om så; måtte museet kontakte de øvrige urfolksgruppene som var representert i samlingen? Disse og lignende spørsmål er symptomatisk for det Clifford referer til som en *kontaktsone*.³²

1.3. Kontaktsoneens utgangspunkt.

Kontaktsonebegrepet har Clifford lånt av den amerikanske lingvist-og litteraturforskeren Mary Louise Pratt. Selv bruker Pratt begrepet i situasjoner med flere aktører, og hvor aktørene har ulikt kulturelt, historisk eller geografisk opphav. I utgangspunktet var Pratts hensikt med begrepet å fjerne fokus fra et vestlig paradigme³³ - eller som hun sier det: «a European expansionist perspective».³⁴ Dette for å sette søkelyset på at møtet mellom ulike aktører sjeldent er ensidig, men innebærer en flersidig samhandling. I artikkelen «Arts of the Contact

³⁰ Clifford 1997: 189

³¹ Clifford 1997: 190

³² Clifford 1997: 192

³³ For mer om det vestlige paradigmet er Edward Said og «Orientalismen: vestlige oppfatninger av Orienten» et godt utgangspunkt. Said [1977]2004

³⁴ Pratt 1992: 7

Zone» fra 1991, hvor Pratt for første gang introduserer begrepet, defineres dermed kontaktsoner som:

*[...] social spaces where cultures meet, clash, and grapple with each other, often in context of highly asymmetrical relations of power, such as colonialism, slavery, or their aftermaths as they are lived out in many parts of the world today.*³⁵

I en senere publikasjon, «Imperial Eyes: Travel and Transculturation» fra 1992, ordlegger Pratt seg noe annerledes og kontaktsonen blir følgelig definert som:

*[...] the space of colonial encounters, the space in which peoples geographically and historically separated come into contact with each other and establish ongoing relations, usually involving conditions of coercion, radical equality and intractable conflict.*³⁶

Slik jeg forstår Pratt, er kontaktsonen en sosial arena hvor forskjellige – og ofte meget ulike – kulturer kan møtes, gå i dialog med-og ved behov konfrontere hverandre. Pratt med flere har vist at en slik arena kan ta mange former: Litteratur³⁷; museum³⁸; eller et klasserom³⁹ for å nevne noen. Felles for de fleste er at aktørene innenfor en gitt arena danner relasjoner seg i mellom. Som oftest er relasjonene av en assymmetrisk natur, og maktbalansen mellom aktørene er derfor skjev. I følge Pratt skyldes denne skjevheten at aktørene har en fortid som kolonisert versus kolonist, undertrykt versus undertrykker, eller marginal/minoritet versus sentral/majoritet. Relasjonene er med andre ord tuftet på de enkeltes herredømme eller underkastelse.⁴⁰ Selv når aktørene ikke lenger innehar disse rollene er deres relasjoner preget av at de engang har hatt dem. Likeledes er også de påfølgende generasjoner preget.⁴¹ For å gi et konkret eksempel: selv om slaveriet i Amerika på papiret opphørte i 1865, var de frigitte slavene og deres etterkommere fortsatt preget av slavetiden.⁴²

1.3.1. Autoetnografi – materialiseringen av kontaktsonens asymmetri.

³⁵ Pratt 1991: 34

³⁶ Pratt 1992: 6.

³⁷ Pratt 1991,1992; Miller 1994; Erkkila 1995; Storfjell 2011; Kuutma 2011.

³⁸ Clifford 1997; Hilden 2000; Eriksson 2003; Phillips 2011; McCarthy 2011; Innenfor en museal kontekst er det verdt å merke seg at også gjenstander/objekter kan fungere som kontaktsoner (Clifford 1997:192; Peers & Brown 2003:5)

³⁹ Pratt 1991; Van Slyck 1997; Dallas & Marwitz 2003

⁴⁰ Pratt 1991:34-5; se også Pratt 1992:7.

⁴¹ Mennel 1994:182

⁴² For en gjennomgang av slaveriets historie i Amerika, se Bradley 2012. For etterdønningene av slaveriet, og mer bestemt folkerettighetsbevegelsen i USA, se Eagles 2012

For Pratt er det et vesentlig poeng at kontaktsonens relasjoner er pågående. De skapes, endres og vedlikeholdes ved behov. Dette illustrerer hun ved en litterære analyse av «New Chronicle and Good Government and Justice» – et 1200 sider langt brev datert 1613. Brevet, som var tiltenkt datidens spanske konge, ble forfattet av inkaindianeren Felipe Guaman Poma de Ayala, og er et forsøk på å skape relasjoner mellom inkaene, spanjolene og de «nye» søramerikanerne som var en blanding av de to.⁴³ Med sitt brev ønsker med andre ord Guaman Poma å bygge broer mellom de koloniserte og kolonistene; de undertrykte og undertrykkerne samt det marginale Sør-Amerika og det sentrale Spania. Behovet for en slik brobygging må sees i lys av vestens kolonialisme. De innfødte i Sør-Amerika på 1600-tallet ble ikke bare undertrykt og utnyttet. Deres humanitet ble benektet av spanjolene som dermed kunne frikjenne seg det moralske ansvaret for slaveri så vel som folkemord.⁴⁴

For å bygge denne broen bruker Poma en bestemt oppskrift. Han begynner med å skrive om inkaenes genesis etter en kristen – og som sådan – spansk mal. Dermed kan Poma hevde at inkaene er etterkommere av den bibelske Noah, og derfor mennesker på lik linje med spanjolene. Han følger opp med en grundig redegjørelse av inkaenes kultur, historie, tradisjoner og skikker. Helt til slutt gir han en kritisk utredning av den spanske erobringen og den påfølgende utnyttelsen av de innfødte. Ved å beskrive inkaene som et folk med en egen kultur, historie, tradisjoner- og skikker, understreker Guaman Poma sin reklassifisering av inkaene som mennesker. Slik opphever han legitimiteten ved spanjolenes utnyttelse av de innfødte, samtidig som hans kritikk av den spanske erobringen rettferdiggjøres.

Oppbyggingen av brevet forsterker ytterligere dets formål. Brevet er nemlig skrevet som en krønike: En historisk fremstilling som skildrer hendelser kronologisk – og hvor innholdet som regel ansees som rene fakta. I følge Pratt er dette tankevekkende. Krøniken var nemlig den litterære sjangeren som det spanske kongehuset benyttet seg av når de skulle formidle sin erobring av Sør-Amerika. Altså tar Guaman Poma i bruk spanjolenes foretrukne medium for historieformidling når han gir sitt eget perspektiv på den spanske erobringen. Pratt peker i tillegg på at Guaman Pomas krønike er tospråklig; skrevet delvis på spansk og delvis på Quechua – inkaenes eget språk. Dette er særs imponerende fordi inkariket i utgangspunktet ikke var et litterært samfunn. Poma måtte derfor tilpasse Quechua til det europeiske skriftsystemet.⁴⁵

På bakgrunn av dette konkluderer Pratt med at Pomas brev er et arketypisk produkt

⁴³ Pratt 1991:34.

⁴⁴ Heggerty et al. 2011.

⁴⁵ Pratt 1991: 33-4.

av en kontaktsone. Men andre ord en autoetnografisk tekst.⁴⁶ Begrepet ble introdusert av Pratt for å definere en tekst hvor en forfatter som hører hjemme i en minoritet, undertrykt- eller kolonisert gruppe, beskriver seg selv på en måte som forsøker å ta et oppgjør med representasjonen som kolonisten-, undertrykkeren- eller majoritetsgruppen har av forfatteren.⁴⁷ Ett av de fremste kjennetegnene ved slike tekster er at de tilegner seg virkemidler og idiomer tilhørende majoriteten eller herreveldet. Disse blir så blandet med forfatterens hjemlige virkemidler og idiomer. En autoetnografisk tekst inneholder med andre ord elementer fra flere ulike kulturer – både forfatterens og de øvrige kulturer han eller hun relaterer seg til.⁴⁸ I «New Chronicle and Good Government and Justice» kommer dette til syne ved flere anledninger: Både i adaptasjonen av et kristent verdensbilde, bruken av en europeisk litterær sjanger og ikke minst, ervervelsen av et skriftspråk.

Desverre nådde aldri Pomas brev sin tiltenkte mottaker. Istedet lå det nedstøvet og glemt før det i 1906 ble gjenoppdaget i Det Kongelige Arkiv i København. Oppdageren, Richard Pietschmann, var en akademiker med en særegen kompetanse på Sør-Amerikas historie; herunder også inkakultur og Quechua. Av den grunn forstod han fort at det tospråklige manuskriptet var usedvanlig. Brevet avslørte tross alt at det hadde eksistert litterære evner blant inkaene. Pietschmanns begeistring ble dog ikke delt av hans akademiske kollegaer. Alle som en oppfattet Guaman Pomas brev som kaotisk, forvirrende og til tider også uforståelig. De forstod rett og slett ikke brevet budskap.⁴⁹

For autoetnografiske tekster er denne mottagelsen ikke uvanlig.⁵⁰ Slik Pratt forklarer det, henvender nemlig de autoetnografiske tekstene seg til et *interkulturelt* publikum. Det vil si et publikum som kan relatere seg til flere, og ikke minst ulike kulturer, på en og samme tid.⁵¹ I «New Chronicle and Good Government and Justice » sitt tilfelle vil det si et publikum som har kjennskap både til den spanske kulturen- og til inkakulturen. I tillegg må de og kunne forholde seg til en blanding eller sammensmelting av begge kulturer. Det vil si at publikum må ha en felles *referanseramme* – her forstått som et fortolkende utgangspunkt, eller forståelsessystem delt av individer med et felles biologisk, kulturelt, sosialt eller akademisk

⁴⁶ Slik jeg leser Pratt kan hennes autoetnografi på mange måter minne om Homi K. Bhabhas *sly civility* (1985). En unnvikende mot-diskurs som hos samene kom til syne i joiken. Gjennom joiken ble samenes motstand mot den norske koloniseringen formidlet til ens egne. De norske maktthaverne derimot manget den kulturelle kompetansen til å forstå joikens symbolikk (Jernsletten 2000:53).

⁴⁷ Pratt 1991:34; se f. eks. Kuutma 2011:496.

⁴⁸ Pratt 1991:36; se også Pratt 1992: 9, 11.

⁴⁹ Pratt 1991: 33; se også Pratt 1992: 8-11.

⁵⁰ Se f. eks. Kuutma 2011:507.

⁵¹ Pratt 1991:34.

opphav.⁵²

Hvorvidt en autoetnografisk tekst oppfyller sin hensikt, er avhengig av at eventuelle lesere besitter en slik kompetanse. For Pomas vedkommende var det i 1600-tallets Sør-Amerika et litterært publikum som delte hans referanseramme og som dermed hadde den interkulturelle kompetansen nødvendig for å forstå «New Chronicle and Good Government and Justice». Tilsvarende kompetanse var derimot mangelvare ved det spanske hoffet som Poma ønsket å etablere kontakt med. Som Pratt påpeker, selv om «New Chronicle and Good Government and Justice » hadde nådd sin tiltenkte leser, ville den spanske kongen sannsynligvis ha oppfattet brevet som kaotisk, ustrukturert, forvirrende og uforståelig. Altså er det ingen grunn til å tro at kongen ville ha fulgt opp Guaman Pomas anmodning om å reklassifisere inkaene.⁵³ Her avsløres det etter mitt skjønn en stor svakhet ved autoetnografiske tekster: Lesbarhet og forståelighet er avhengig av en interkulturell kompetanse. Forfatterens intensjon lar seg derfor kun oppnå dersom leseren har, eller er villig til å skaffe seg, den interkulturelle kompetansen som kreves. Slik forklarer Pratt hvordan relasjonene innenfor en kontaktsone bærer på en iboende asymmetri. Men slik forklart fremstår ikke de asymmetriske relasjonene som et resultat av bevisste handlinger fra aktørenes side.

I artikkelen «Fault Lines in the Contact Zones» viser professor i engelsk Richard E. Miller, at sjevheten ved relasjonene i en kontaktsone faktisk kan oppstå på grunn av enkelte aktørers bevisste valg og handlinger. Han tar utgangspunkt i et skoleessay hvor en student beskriver sin deltagelse i en *gay-bashing*; det vil si en voldelig og fysisk handling utført mot et annet menneske, fordi han eller hun er homoseksuell. Ved evaluering av dette essayet stod han ovenfor tre mulige valg. På den ene siden omhandlet essayet et lovbrudd, og følgelig kunne han formidle dette til de korrekte instanser – f.eks. politiet. På den annen side kunne læreren bedømme essayet som om det var ren fiksjon og se på blant annet grammatikk og komposisjon. Som et tredje alternativ kunne læreren ta opp essayet til debatt i åpent forum for slik å konfrontere forfatteren. Læreren valgte alternativ to og bedømte essayet til en svak B.

Miller mener at studentens motivasjon med dette essayet var å skape kontrovers.⁵⁴ Når læreren valgte å bedømme teksten fremfor å ta den opp til debatt, stilnet han det som var kontroversielt ved teksten. Læreren tiet med andre ord i hjel den delen av teksten som han

⁵² Jf. Hooper-Greenhill 2007:76.

⁵³ Pratt 1991:35.

⁵⁴ Miller 1994, s. 393.

ikke ønsket å ta stilling til.⁵⁵ Kontaktsonens iboende asymmetri kan altså oppstå på grunnlag av bevisste handlinger. Clifford viser tilsvarende når han drøfter møtet mellom PAM og tlingitene.

Når Clifford beskriver hendelsene på PAM er det museets gjenstandssamling som står i fokus. Med bakgrunn i samlingen ønsket museet informasjon. Tlingitene derimot ville bli hørt om samtidige samfunnsproblemer. Det mangfoldige blikket på gjenstander som her avsløres er symptomatisk for museumsgjenstander.⁵⁶ Dette skyldes at en gjenstand kan være *sites of intersecting histories* – det vil si at en gjenstand kan bære med seg et vell av meninger og betydninger.⁵⁷ For Clifford munner dette ut i følgende:

*When museums are seen as contact zones, their organizing structure as a collection becomes an ongoing historical, political, moral relationship – a power charged set of exchanges, of push and pull.*⁵⁸

Slik Clifford ser det, er dermed museumsgjenstander impregnert med det pågående politiske, historiske og moralske forholdet som eksisterer mellom aktører med ulik historie, geografisk tilhørighet-eller etnisitet. Hvordan disse gjenstandene blir brukt i en museal kontekst til å formidle kulturelle identiteter, kultur og historie beror på dette forholdet. I så måte, mener Clifford, at det bør eksistere en form for *resiprositet*.⁵⁹ Det vil si *gjensidighet*.⁶⁰ Til gjengjeld for sine fortellinger ønsket f. eks. tlingitene en synliggjøring av samtidige samfunnsforhold i den potensielle utstillingen som PAM skulle produsere på bakgrunn av Rasmussensamlingen. Dette ønsket ikke museet å forplikte seg til. Til tross for at tlingitene bidro med sine fortellinger kunne altså museet vegre seg for å gjengjelde – hvilket de også gjorde.

For Robin Boast understreker denne hendelsen kontaktsonens iboende asymmetri. Slik han ser dt bli museet, når det regnes som en kontaktsone, til: «[...] asymmetric spaces of appropriation», hvor «[...] the Others come to perform for us»⁶¹. Til tross for at dagens museer oppfordrer til samarbeid og konsultasjon, er det fortsatt slik at den endelige avgjørelsen som regel ligger hos museet.

⁵⁵ Miller 1994: 399

⁵⁶ Gjenstander kan inneholde flere lag med betydninger. Camilla Mordhorst (2009) illustrerer dette på en eksemplarisk måte når hun følger noen bestemte gjenstander fra deres innlemmelse i Ole Worms museum – etablert i 1620 – og frem til det 19. århundret. Underveis avdekker hun hvordan de enkelte gjenstandene til ulik tid og i ulike kontekster har inspirert et enormt vell av ulike betydninger, meninger og kategoriseringer.

⁵⁷ Edwards 2001:2

⁵⁸ Clifford 1997:192

⁵⁹ Clifford 1997:191

⁶⁰ Resiprositet er i utgangspunktet et antropologisk begrep som betyr gjensidighet – det være seg med tanke på mennesker eller gjenstander (Mauss [1954]2011)

⁶¹ Boast 2011: 63.

1.4. Struktur og oppbygging.

Ved å fokusere på Várdobáiki, som er et urfolksmuseum opprettet av og for urfolk, vil denne oppgaven bruke kontaktsonebegrepet på en litt utradisjonell måte. Fokuset vil nemlig ligge på samiske aktører – altså aktører som hører hjemme i minoritets-gruppen. For at dette ikke skal oppfattes som en ensartet gruppe føler jeg derfor et behov for å avklare at samene er mange og ulike – både i sitt kulturelle uttrykk og i sin forståelse av egen identitet.

Følgelig vil jeg i kapittel 3 drøfte de ulike prosessene som medførte det statiske og ensartede synet på samisk kultur. I tillegg vil jeg se nærmere på effekten av en slik prosess på samenes oppfattelse av sin egen kultur og identitet. Dette må til for å kontekstualisere utgangspunktet for Várdobáiki som i dag jobber med endre på dette synet. I tillegg tar kapittelet sikte på å illustrere hvordan samisk etnisitet og identitet i dag oppfattes i det markesamiske området. Her dannes utgangspunktet for neste kapittel.

Kapittel 4 ser først på effekten som det statiske og ensartede bildet har hatt i forbindelse med det økte omfanget av samiske museer på 1980-tallet. Videre undersøker dette kapittelet hvordan de første samiske museene formidlet samisk kultur. I denne sammenheng trekker jeg frem og drøfter hvordan norske etnografiske- og kulturhistoriske museer har hatt et fokus på reindriftskultur. Deretter drøfter jeg hvorledes et tilsvarende fokus oppstod innenfor de første samiske museene. Avsluttende diskuterer jeg hvorfor. Jeg følger deretter opp denne diskusjonen i de to neste kapitlene.

Med utgangspunkt i Várdobáiki sámí guovddáš drøfter jeg i kapittel 5 og 6 hvordan det markesamiske samfunnet etterhvert har distansert seg fra det museale fokuset på reindrift. Deretter ser jeg på konsekvensene som denne distanseringen har hatt på markesamiske identitet. Avsluttende gir jeg i kapittel 7 en oppsummerende drøftelse som konkluderer min problemstilling.

Aller først vil jeg dog drøfte det analytiske materialet i et eget metodekapittel, «Mange samtaler – et feltarbeid». I tillegg vil jeg i dette kapittelet bruke noe tid på å posisjonere eller situere meg i mitt forskningsfelt. Noe som er særs nødvendig i og med at jeg har markesamiske aner og dermed selv identifisere meg som en markesame.

Kapittel 2:

Mange samtaler – et feltarbeid.

Innledning.

Da jeg våren 2012 begynte å planlegge hvordan jeg skulle fremskaffe empiri til mitt prosjekt, var avhandlingens problemstilling avgjørende. Som nevnt søker mitt prosjekt å analysere hvordan aktører i det markesamiske museet skaper, utvikler, vedlikeholder og styrker markesamisk/e identitet/er. Fordi dette er et spørsmål som avhenger av subjektive meninger, holdninger og erfaringer om det å være markesam og om det å ha en markesamisk identitet, fremstod en *metode* som meget velegnet. Meninger, holdninger og erfaringer er nemlig fenomener som, i følge Aksel Tjora, professor i sosiologi og forfatter av «Kvalitative forskningsmetoder i praksis», er et særlig fokus ved *dybdeintervjuer*.⁶² Altså forespeilte mitt prosjekt bruken av en bestemt kvalitativ metode.

Kvalitativ metode er for Tjora en av to tenkemåter, som kan brukes når en forsker ønsker å fremskaffe eller generere informasjon til sitt forskningsfelt.⁶³ Metoden kjennetegnes ved at den vektlegger et forhold til fortolkende *informanter* – det vil si personer som på en eller annen måte gir forskeren informasjon som, fordi den filtreres gjennom et annet menneske, allerede er tolket.⁶⁴ Ethvert menneske besitter nemlig, som nevnt i innledningen, et fortolkende rammeverk som skapes av erfaringer, opplevelser og meningsdannelser.⁶⁵ Når man velger å benytte seg av kvalitative metoder er det med andre ord fordi man ønsker å få tak på utvalgte menneskers opplevelser og/eller meningsdannelser i relasjon til et bestemt tema. Det er altså informantens egne tolkninger og meningsproduksjon som søkes. Mitt valg av dybdeintervjuer som metode beror med andre ord på at jeg ønsket å fremskaffe informasjon om temaer som har rot i den potensielle informantens subjektive forståelse.

⁶² Tjora 2012:105

⁶³ Kvantitativ metode er derimot basert på talldata og virkeligheten beskrives ved hjelp av tabeller og tall. Generelle karakteristikk av metoden er at den fremhever oversikt og søker forklaring mens kvalitativ metode fremhever innsikt og søker forståelse (Tjora 2012:22)

⁶⁴ Tjora 2012:18

⁶⁵ Jamfør- Hooper-Greenhill 2007:76; Flere har vist hvordan dette skjer. Heriblant Bourdieu 1977; Gadamer 2012.

2.1. «Før du ved det *har* du levet»⁶⁶ – informantene.

Sommeren 2012 satte jeg kursen nordover mot markesamisk område, i håp om å fremskaffe informanter til min masteroppgave. Jeg tilbrakte primært min tid i Skånland kommune i Sør-Troms, hvor jeg besøkte Vilgesvárre (friluftsmuseum), men hadde enkelte avstikkere til Evenes kommune i Nordland for å besøke Gallogiedde friluftsmuseum: Til Sørreisa kommune i Nord-Troms for å besøke Gamtofta og Ballangen kommune i Ofoten i Nordland for å besøke Kvandahl (Begge lokaliteter er friluftsmuseer).⁶⁷ På alle nevnte lokaliteter intervjuet jeg også en- eller flere personer. Jeg hadde i forkant av mine besøk kontaktet ti potensielle informanter via telefon



Figur 1 og 2: Øverst: Gallogieddi friluftsmuseum, © Privat foto. Nederst Vilgesvarre, ©visitornorway.com

eller elektronisk og presentert meg selv og mitt prosjekt. Deretter ble de potensielle informantene spurt om de var villig til å stille opp som anonyme informanter. Alle takket ja uten betenkingstid.⁶⁸ For ordens skyld; jeg har gitt alle mine informanter fiktive navn.

Mitt valg av informanter var i stor grad basert på at de hadde en markesamisk tilhørighet og derfor følte seg som markesamer. Min søken etter informanter begrenset seg av den grunn til individer som hadde vokst opp, og som delvis eller på fulltid, fortsatt hadde sitt bosted i det markesamiske området. I denne sammenheng benyttet jeg meg av nære bekjente og familie som bodde i området, for å få oversikt over potensielle informanter. I henhold til

⁶⁶ Dette er et sitat hentet fra den danske forfatteren Johannes V. Jensen (1873 – 1950)

⁶⁷ Merk at jeg fra nå vi bruke Várdobáiki om det markesamiske museet og kun de enkelte enhetene når dette spesifikt er påkrevd. Dette betyr at selv om Várdobáiki museum er relativt nytt bruker jeg Várdobáiki for å dekke tidligere museal aktivitet som skyldes Gállogiedde, Vilgesvárre, Gamtofte og Kvandahl.

⁶⁸ En har i ettertid trukket seg fra undersøkelsen.



Figur 3: Gamtofta. Privat foto.



Figur 4:
Kvandahl.
Privat foto.

min problemstilling, var det også et poeng at de aktuelle informantene hadde en eller annen tilknytning til den museale driften ved Várdobaiki sámi guovddáš – herunder Gállogiedde, Vilgesvárre, Gamtofta og Kvandahl. Jeg tok derfor direkte kontakt med enkelte av museenes ansatte, og forhørte meg først om deres villighet til å stille opp på intervju. Deretter ba jeg om henvisninger til lokale folk som ofte brukte museet på fritiden. Jeg bør også nevne at min egen facebook side var en god kilde til mulige informanter. Både Várdobaiki sámi guovddáš, Gamtofta og Vilgesvárre har aktive facebook-sider. Her legges det ut informasjon, og brukere av de aktuelle foraene kan ha en dialog med hverandre. Ved å følge aktiviteten i nevnte grupper, fikk jeg et godt innblikk i hvem som var aktive innenfor de forskjellige museene. I tillegg benyttet jeg meg av min egen facebook- side. Mange av markebygdingene som jeg fra før av var venn med er nemlig flittige facebook- brukere, som ofte publiserer statusoppdateringer relatert til sin bruk av Várdobaiki. Ved å følge med på disse fikk jeg med andre ord øye på potensielle informanter.

Som det fremkommer av kapittel 4 «Det samiske museet – en etnopolitisk utvikling» – er det en klar sammenheng mellom etableringen av samiske museer og en såkalt samisk oppvåkningstid på 1970- og 80-tallet. En av mine informanter husker f. eks. at Gallogiedde ble opprettet i kjølvannet «etter samisk oppvåkning», og videre at:

[...]det dukka opp samiske kulturhus rundt omkring, og nån i IBSS [Red. Inna ja Biras Sámiid Searvi/ Hinnøy og Omegn Sameforening – et lokallag tilknyttet NSR] fann ut at det burde vi ha her og. [...] Eller, først tænkte dem kulturhus, også begynte de å gå over til museum.⁶⁹

Mitt ønske var derfor at potensielle informanter hadde en tilknytning til oppvåkningstiden. I sær var dette ønskelig fordi disse informantene kunne gi meg et innblikk i de ulike prosessene som var med på å skape de første samiske museene. Informanter som var med å etablere museene, forme det faglige innholdet og avgjøre dets rolle i nærmiljøet, ville med andre ord gi meg en innsikt i *bevisste* valg gjort i relasjon til det å skape, reforhandle, vedlikeholde og utvikle markesamisk/e identitet/er. Alene var denne gruppen informanter dog ikke tilstrekkelig.

Som nevnt ønsket jeg også å vite hvordan mennesker lar sin markesamiske identitet påvirkes av det markesamiske museet. Derfor ønsket jeg også informanter som ikke hadde en tilknytning til 1970- og 80-årenes oppvåkning, men som i stedet kom i kontakt med museet etter den tid. Dermed søkte jeg også potensielle informanter som ikke var tilknyttet revitaliseringsprosessen. Som en konsekvens ble mine informanter delt inn i to aldersmessige

⁶⁹ Intervju, 7.8.2012

kategorier. En som bestod av individer som var født før, og en som bestod av mennesker født etter 1970-og 1980-årene. Utover dette ble det ikke lagt øvrige kriterier til grunn for utvelgelse av informanter.

Alt i alt fikk jeg ti informanter som ble valgt på grunn av sin: (1) tilhørighet til det markesamiske; (2) bruk av det markesamiske museet – både privat og i jobbsammenheng; (3) tilknytning til den samiske revitaliseringsprosessen og (4) manglende tilknytning til revitaliseringsprosessen. For å opprettholde informantenes anonymitet ble alle gitt fiktive navn: Kari, Are, Jonas, Bertil, Karl, og Stella – som alle er født før revitaliseringen; og Ole, Sofie og Pia som er født etter revitaliseringen.

Alle intervjuene ble spilt inn via digital diktafon, og deretter transkribert av undertegnede fra juli til august 2012.

2.2. Čielga Sámi Jietna⁷⁰ – dybdeintervjuene.

Som nevnt er den valgte metoden i min oppgave dybdeintervjuer. For Tjora er målet for et dybdeintervju å skape et miljø for en fri samtale, som kretser rundt spesifikke temaer som forskeren på forhånd har bestemt. Ved å skape en avslappet atmosfære er håpet at informanten skal reflektere over egne erfaringer og meninger tilknyttet de bestemte temaene.⁷¹ Fra min side hadde jeg valgt tre konkrete temaer som dybdeintervjuene fokuserte på. Disse var: (1) Informantenes markesamiske identitet; (2) informantenes relasjon til, og bruk av, de markesamiske museene; (3) informantenes følelser omkring etableringen av museal aktivitet ved Várdobaiki. Dette viste seg å være svært fruktbare temaer som førte til mange og lange samtaler med de forskjellige informantene. Jeg oppdaget likevel at mine temaer kun ble et springbrett for informantenes refleksjoner.

Under ett av intervjuene snakket informanten om følelser rundt etableringen av museal aktivitet ved Várdobaiki. Kari poengterte i denne sammenheng at senteret var tuftet på:

*den nav-eike modellen. Man tænke på visjonen. Korsk Várdobaiki sku jobbe. Og hvis man tenke museum så e jo da Várdobaiki nav, mens eikan det e Gállogiedde, Vilgesvarre, Kvandahl og Gamtofta.*⁷²

Det museale aspektet ved Várdobaiki blir med andre ord fremhevet som en særegen modell, eller et grunnleggende prinsipp for museal aktivitet. I en stortingsmelding fra 2007-8 forklares

⁷⁰ Čielga sámi jietna betyr rett og slett «klar samisk tale» .

⁷¹ Tjora 2012:104

⁷² Intervju 1, 7. august 2012.

det at Várdobaiki sámii guovddáš drives etter et nav-eike- prinsipp, og at senteret derfor har som mål å ha aktiviteter i hele den markesamiske regionen istedet for kun på senterets fysiske lokalitet.⁷³ Kari er meget klar på at nav-eike modellen er en samisk modell, men hun understreket likevel at den kun fungerer innenfor museer som har et stort virkeområde, med store geografiske avstander mellom de konsoliderte museumsenhetene. Selv om jeg i forkant av intervjuene hadde gjort meg noen tanker rundt definisjonen av et samisk museum, var det ikke et tema jeg presenterte for mine informanter. Kari peiler med andre ord sitt intervju i retning av et nytt tema når hun trekker frem definisjonsspørsmålet knyttet til det samiske museet.⁷⁴

Kari var langt fra den eneste som tok opp egne temaer under dybdeintervjuene. Flere informanter viste seg å være meget opptatt av Várdobaikis bruk av lokale arbeidskrefter i sine ulike prosjekter. Ole påpekte f. eks. at:

*Museet e veldig brukerinvolvert og prøve å bruke lokale kræfta i museets prosjekta. I forbindelse med kulturminneregistrering så brukes jo lokalbefolkning tel å registrere. I bildesamlingen så brukes jo folk i markebøgda som informanta om det man ser på bildet. [...] Innenfor byggevern så e det jo en bevisst bruk av førkrigsgenerasjonen og de som e tradisjonsbærera førr at man ska bruke den lokale kunnskapen. [...] Akkurat på den måten så har museet unngått å få en avstand tel den samiske befolkninga, og det veit æ jo at andre museum har hatt en del problem med.*⁷⁵

Ole mener altså at Várdobaikis bruk av lokale krefter i sine ulike prosjekter, medfører at lokalbefolkningen ikke føler en distanse til museet. Sofie underbygger Oles tolkning i sitt intervju. Hun påpeker nemlig at:

*Museet i den grad det går an basere sæ på lokale kræfta. Várdobaiki hadde jo restaurert ei gamle her førr en stund sia og da brukte man lokale kræfta og kunnskap. Æ trur det e bra å gjøre det på den måten [...].*⁷⁶

Sofie mener at museets bruk av lokale arbeidskrefter resulterer i at lokalbefolkningen føler de får en form for «eierskap» i museet. På mitt spørsmål om den lokale forankringen som Sofie beskriver er bra for museet, svarer hun:

Hvis man ikkje gjør det så trur æ att man distansere sæ. Og det e jo ikkje bra med tanke på korsn det samiske har vært her med tanke på fornorskinga. [...] Asså man har jo stort sett ein ide om ka et museum e ... og man har jo alle vært på et museum ...

⁷³ St. melding nr. 28, 2007-8:54

⁷⁴ Dette har vært et hyppig debattert tema helt siden 1980-årene når de samiske museer for alvor kom på banen (Se f. eks. Schanche 2000a:11; NU 1981:6; Jf. NOU 1987:34, s. 97.; SK/NSR 1984)

⁷⁵ Intervju 2, 7. august 2012.

⁷⁶ Intervju 31. juli 2012.

*og andre museum e kanskje meir stivt, men de her musean ...vårres musea... e ikkje sånn.*⁷⁷

Både Ole og Sofie poengterer viktigheten av at det fra museets side er en aktiv bruk av lokalbefolkningen. Ved å bruke lokale arbeidskrefter, er begge av den oppfatning at museet pleier en nær relasjon med lokalbefolkningen. Videre at denne relasjonen gir lokalmiljøet en følelse av at de har et «eierskap» i museet. Begge setter dermed søkelys på et tema som de føler er meget relevant i forhold til en drøftelse om markesamisk identitet i det markesamiske museet. Det vil si: Várdobaikis bruk av lokale krefter i sitt daglige arbeid.

Som en forlengelse av samtalen om museet som aktivt benytter seg av lokalbefolkningen, har en rekke av mine informanter fortalt at de har en aktiv bruk av Várdobaiki. Sofie minnes f. eks. hvordan både Gallogeidde og Vilgesvarre har vært steder hvor «man kan [...] møtes».

*På Vilgesvarri e man f. eks. vann med å ta sæ en tur innom heilt fra barnsben av. Og kanskje e det folk der som lage litt mat til en. Det e ett eller anna med at man ikkje tenke over at det e et museum.*⁷⁸

En annen informant, Pia, kan fortelle at hun som barn deltok på:

*«Skrømtkveld» på høsten når det va blidd mørkt. Og da va vi der i lavvuen eller i gammen.*⁷⁹

Pia forteller videre at Gallogiedde i hele hennes oppvekst var et «samlingssted og et sosialt møterom» for den lokale befolkningen i Skånland og Evenes.

Begge beskriver dermed en aktiv og privat bruk av museene, underlagt eller knyttet til Várdobaiki samisk senter. Bruken de forteller om, skjer både i og utenfor museets offisielle åpningstider. I tillegg erindrer både Sofie og Pia aktiviteter som skjer i museets regi, men også som et tilfeldig innfall fra privatpersoner. Dermed belyser flere av mine informanter ytterligere ett tema som jeg ikke introduserte i forkant av mine dybdeintervjuer: I dette tilfellet lokal bruk av museet – både på offisielt, men også på privat, grunnlag.

At informanter ofte kan bringe egne temaer på bane, er i følge Tjora karakteristisk for dybdeintervjuer. Takket være intervjuenes uformelle atmosfære, kan informanter underveis ta opp egne temaer som forskeren selv ikke nødvendigvis har tenkt ut på forhånd. Som regel er det da snakk om temaer som informanten selv synes er meget viktig, og som derfor kan få stor

⁷⁷ Intervju, 31. juli .2012.

⁷⁸ Intervju, 31. juli 2012.

⁷⁹ Intervju 3, 7. august 2012, men hun er ikke den eneste informanten som nevner slike kvelder (intervju, 31. juli 2012).

relevans for en aktuell undersøkelse.⁸⁰ I foreliggende oppgave har jeg dermed valgt å la informantenes egne interesser være veiledende.

Under mitt feltarbeid var det som nevnt tre temaer, flere eller alle mine informanter ønsket å drøfte. Jeg velger derfor å ta utgangspunkt i disse for å analysere dybdeintervjuene og videre drøfte min problemstilling. Disse temaene er: (1) Várdobáikis struktur som en egen samisk museumsmodell; (2) museets aktive bruk av lokale krefter; (3) lokalbefolkningens aktive bruk av museet. Ut fra disse forskningsspørsmålene drøfter jeg i denne oppgaven hvordan markesamisk identitet skapes, reforhandles, vedlikeholdes og utvikles ved Várdobáiki. Før jeg kommer så langt vil jeg dog drøfte mitt eget ståsted – både som forsker, men også som en markesame.

2.3. *Refleksivitet* – ulike betraktninger rundt min posisjon.

Jeg nevnte allerede i forrige kapittel at jeg selv har en markesamisk avstamning. Som sådan har jeg naturlig nok en meget nær relasjon til mitt forskningsfelt og spørsmål vedrørende identitet. Selv føler jeg at jeg har en markesamisk identitet, men samtidig vil jeg hevde at mine erfaringer i det norske storsamfunnet har vært med på å gi meg en norsk identitet. Det har tidligere vært vanlig at en enten/eller tenkning preger identitetssynet. Du er enten norsk eller samisk og det finnes ingen mellomting. I en doktoravhandling om helse i markebygdene, har derimot Randi Nymo argumentert for at man i dag har en både/og etnisk identitetshåndtering. Det hun da mener er at man i enkelte tilfeller føler at en norsk identitet er fremtredende, mens det ved andre anledninger er den samiske identiteten som sitter i førersetet.⁸¹ Mitt poeng er at jeg som forsker, avhengig av kontekst, vil kunne veksle mellom min norske og min samiske identitet. Sofie beskriver noe lignende:

*Æ e jo næst samisk, men æ e jo norsk åsså [...] men allikavel [...] det blei lagt veldig stor vekt på den samiske identiteten når æ voks opp – kanskje større enn den norske som sådan, men det va vel næst fordi vi bodde her heime.*⁸²

Her poengteres det at i en norsk sammenheng er Sofies norske identitet mest fremtredende. Hjemme i markebygda står imidlertid hennes markesamiske identitet sterkest. For min egen del følte jeg at mine informanter møtte meg med nettopp et slikt syn. Det vil si at under mitt feltarbeid, var det min samiske identitet som ble projisert – både for min egen del, men også

⁸⁰ Tjora 2012:105

⁸¹ Nymo 2003

⁸² Intervju, 31. juli 2012.

for mine informanternes vedkommende. Med andre ord har jeg vært intimt situert i min problemstilling.

I min erfaring, og også i følge Tjora, hviler en intervju samtale på en opparbeidet tillit mellom forsker og informant.⁸³ Har f.eks. informanten en negativ relasjon til det samiske vil han eller hun neppe være fortrolig med en samisk forsker. Dermed vil det være vanskelig å få til en fruktbar dialog. Nå støtte riktignok ikke jeg på denne situasjonen, i og med at mine informanter, som jeg forklarer ovenfor, selv identifiserte seg som markesamer. Av den grunn hadde de en positiv relasjon til det samiske. Men det er ikke dermed sagt at min dialog med disse har gått knirkefritt.

Først og fremst fordi informanter ofte vil forsøke å svare «riktig» på spørsmål slik at de fremstår i et godt lys i forskerens prosjekt.⁸⁴ Jeg opplevde dette under ett av mine intervjuer. Kari var meget opptatt av at Várdobáiki ble fremstilt som en objektiv institusjon. Hun ønsket av den grunn ikke å svare på mine spørsmål vedrørende museets selverklærte identitetsoppbyggende funksjon.⁸⁵ På et annet spørsmål svarte imidlertid Kari at museet «[...] jobba mye med å bygge opp en samisk identitet».⁸⁶ Slik jeg oppfattet det forsøkte altså informanten å fremstille Várdobáiki som en verdinøytral institusjon. I andre sammenhenger understreker hun likevel at museet er alt annet enn verdinøytralt.⁸⁷

Et annet mulig problem ved min intime situering i forskningsfeltet, er knyttet til det man kan definere som *taus kunnskap*. Sosialantropologen Berit Thorbjørnsrud definerer *taus kunnskap*, som den kunnskapen man i utgangspunktet ikke vet at man besitter, og som man tar for gitt.⁸⁸ Som markesamer hadde jeg på mange måter en felles referanseramme med mine informanter.⁸⁹ Mine informanter kunne derfor i enkelte tilfeller ta for gitt at vi delte synspunkter, erfaringer, meninger og kunnskap. F.eks. skjedde dette når Ole forklarte at Várdobáiki har en «politisk historie i forhold til revitaliseringa», men uten å forklare nærmere hva denne politiske historien gikk ut på.⁹⁰ Et slikt problem kan oppstå fordi jeg, på grunn av

⁸³ Tjora 2012:107

⁸⁴ Terje Johansson Vullim (2006:37) støtte f.eks. på dette problemet når han intervjuet informanter til sin masteravhandling om rockebands bruk av internett til selv-promotering.

⁸⁵ En funksjon museet selv påberoper seg (se f.eks. Plan for etablering av museumsvirksomhet ved Várdobáiki samisk senter 2009:4)

⁸⁶ Intervju 1, 7. august 2012.

⁸⁷ Ved siden av ønsket om å fremstå i et godt lys kan også informanten vil gi forskeren den informasjonen han eller hun går ut fra er ønsket.

⁸⁸ Thorbjørnsrud 2005:20-1

⁸⁹ Jeg bruker begrepet referanseramme slik det er blitt definert av Eilean Hooper Greenhill (2007:76)

⁹⁰ Intervju 2, 7. august 2012; etter alt å dømme er dette en vanlig opplevelse for forskere av markesamisk ætt som gjør studer i det markesamiske miljøet (se f.eks. Nymo 2011:113)

mine tause kunnskap, har en såkalt *insider*-posisjon.⁹¹ For å unngå en slik problematikk forsøkte jeg å følge opp med spørsmål som lot informantene forklare nærmere. F. eks. ba jeg Ole om å forklare hva han mente med politisk historie. Han utbroderte da at Várdobáiki, tross alt, var «bygd opp av ein bestemt politisk fraksjon - IBSS⁹²».

På grunn av at min nærhet til forskningstema/et/ene, som beskrevet, har bydd på bestemte utfordringer, har jeg funnet det svært hjelpelig med *refleksivitet*. Thorbjørnsrud har i artikkelen «Feltarbeid: En personlig reise til økt innsikt» beskrevet refleksivitet som en erkjennelse av at individet selv er det fremste redskapet for fortolkning.⁹³ For å si det noe mer banalt, handler refleksivitet om å tenke over egen tenking.⁹⁴ Å tenke over sin egen tenking er i følge biologen Donna Haraway en måte å forstå sin kontekst på. Haraway påpeker videre at å forstå sin egen kontekst, situerer kunnskapen man besitter.⁹⁵ Poenget til Haraway er at en forsker alltid har en forforståelse som vil ha betydning for hva han eller hun vil oppdage, eller ikke oppdage, i et spesifikt studium. Men ved å situere sin kunnskap, blir han eller hun oppmerksom på, og gjør seg selv kjent med, sin egen fortolkningsramme. Herunder også sin tause kunnskap.

Ved å benytte seg av refleksivitet blir en forsker på mange måter en medspiller i dialogen – det handler dermed om en gjensidig interaksjon mellom forsker og informant.⁹⁶ Og nettopp i dybdeintervjuer er dette viktig, da metoden tross alt er avhengig av at forsker og informant har en god dialog.⁹⁷ Selv om jeg hittil har valgt å fokusere på mulige problemer ved min nærhet til mitt forskningsfelt, er det også positive sider ved denne nærheten. Blant annet medfører min samiske identitet at jeg kan unngå det som i gammel samisk tradisjon heter *guoktelussat*.

Begrepet *guoktelussat* står for en gammel samisk beskyttelsesmåte ovenfor fremmede. Det henger fremdeles igjen i forhold til «to tunger»; det vil si at samene ovenfor den norske gir uttrykk for en ting, mens han eller hun ovenfor sine egne uttrykker noe annet.⁹⁸ At samer kommuniserer *guoktelussat* betyr at de er mer fortrolig ovenfor andre samer, og derfor uttrykker mer av sannheten. Selv om *guoktelussat* er en gammel samisk tradisjon, har mange forskningsarbeider i nyere tid vist at denne tradisjonen fortsatt lever i beste velgående. Blant

⁹¹ Fossåskåret 2007

⁹² Inna ja Biras Sámiid Searvi/Hinnøy og Omegn Sameforening som er et lokallag i Norske Samers Riksforbund.

⁹³ Thorbjørnsrud 2005:20

⁹⁴ Kyvik 2002:127

⁹⁵ Se Rustad 1998:121-2

⁹⁶ Fossaskåret 2007.

⁹⁷ Tjora 2012:24

⁹⁸ NOU 1995/6:262;

annet i det markesamiske samfunnet.⁹⁹ Jeg erfarte selv effekten av *guoktelussat* i mine informanters åpenhet, og ikke minst villighet, til å snakke om mange og vanskelige temaer. I sær med Are følte jeg en sterk tilstedeværelse av *guoktelussat*.

Veldig tidlig i sitt intervju nevnte Are at han ikke snakket samisk. Han fortsatte med å kommunisere at «[æ] kan jo fortælle det her til dæ. Æ ha jo ikke det samiske språket og det e jo et savn.».¹⁰⁰ Slik jeg tolker dette utsagnet føler Are at jeg, fordi jeg selv har en samisk bakgrunn, vil akseptere og forstå hans savn etter språket. På grunn av at jeg er samisk, er med andre ord Are komfortabel med å blottlegge seg i langt større grad enn han ville gjort om forskeren hadde vært norsk.

Fordi eventuelle negative aspekter ved min posisjon i forskningsfeltet kan utjevnes ved *refleksivitet*, og fordi min nærhet har en meget positiv effekt på graden av informasjon mine informanter er villig til å gi, må jeg konkludere med følgende: Selv om den tradisjonelle, distansen som forventes av en forsker i mitt tilfelle ikke alltid var mulig, har jeg vunnet mer ved å ha en insider-posisjon, enn jeg har tapt ved ikke å ha et perspektiv fra utsiden og inn. Noe som jeg håper å illustrere i følgende kapitler.

⁹⁹ Nymo 2011:103

¹⁰⁰ Intervju 1, 1. august 2012.

Kapittel 3:

Om (Marke)samene – det var engang ...

Innledning

I min prosjektskisse ble foreliggende kapittel gitt tittelen «Markesamisk kultur og identitet – en historisk bakgrunn». Kapittelet skulle fremstille den historiske bakgrunnen for markesamene og deres identitet. Men jeg fant fort ut at det å gi en historisk – for ikke å snakke om nøytral – redegjørelse for markesamenes kultur-og identitet var en høyst utfordrende oppgave. Ikke minst fordi *historie* er et meget tvetydig begrep. Ingar Kaldal gir f. eks. tre ulike versjoner av begrepet *historie* i sin bok «Historisk forskning, forståing og forteljing». Først og fremst refererer han til bruken av *historie* som en fagdisiplin – altså et fag med fortiden, eller det som var, som sitt studiefelt. Den andre måten å betrakte *historie* på, er som fortid. Med andre ord; det som en gang var. I henhold til en slik historieforståelse er et fornminne kun et vitnesbyrd. En gravhaug er f. eks. kun en gravhaug og intet mer eller mindre. Men i det man begynner å tolke gravhaugen, støter man på en tredje forståelse av *historie*. Det vil si *historie* som fortellinger om fortiden.¹⁰¹ Etter hvert som jeg fant og vurderte kilder til det foreliggende kapittelet, ble det fort meget tydelig at historien om samer i aller høyeste grad var et tilfelle av den tredje historieforståelsen – altså som noens fortellinger om samer.

Som regel har fortellingene om samer og deres kultur tegnet et forenklet bilde med noen få karakteristiske fellestrekk – såkalte stereotyper. Over tid har stereotypene fått gjennomslag både i den norske historieskrivingen og på det norske museet.¹⁰² Derfor kan det være vanskelig å se den reelle historien om samene fremfor stereotypene som over tid er blitt skapt. For å unngå at jeg ikke *ser skogen for bare trær*, har det derfor vært nødvendig å identifisere, eller dekonstruere, de ulike stereotypene som over tid er blitt skapt. I denne sammenheng har begrepet *De andre* vært uvurderlig.¹⁰³

Begrepet er avledet av Georg W. F. Hegel som i 1807 beskrev et subjekt/objekt-forhold som var nedfelt i den binære opposisjonen herre/knekt, hvor selvbevisstheten (herren)

¹⁰¹ Kaldal 2003:145

¹⁰² Se Mathisen 2004; Nilsen 2009; Opdahl Mathisen 2010

¹⁰³ Flere har benyttet seg av begrepet *De andre* i relasjon til samene (Se f. eks. Hesjedal 2001:22; Mathisen 2004:5-6; Baglo 2001; Christensen 2012:5; Eidheim, Bjørklund & Bratenberg 2012:100)

kun eksisterte gjennom å se seg selv i forhold til en annen bevissthet (knekten). I denne sammenheng er herren *Den ene* som ved behov skaper kategorien *Den andre* som en kontrast til seg selv.¹⁰⁴ I følge folkloristen Stein Roar Mathisen, er denne prosessen å se i relasjonen mellom nordmenn og samer. Helt konkret mener han at den samiske kulturen har representert noe fundamentalt fremmedartet, som helt opp mot vår tid har hatt en funksjon som en kontrast til den norske kulturen. Følgelig har samene blitt kategorisert som *De andre*.¹⁰⁵

Bruken av kategorien *De andre* som et kontrasterende grep er ikke ukjent.¹⁰⁶ I sitt banebrytende verk «Det annet kjønn» fra 1949 har f. eks. Simone de Beauvoir vist hvordan kvinnen blir definert av – og som en kontrast til – mannen, som er «Subjektet [...]. Det absolutte».¹⁰⁷ Edward Said har på sin side bidratt med verket «Orientalismen» fra 1978 hvor han beskriver hvordan Vesten gjennom århundrer har skapt et bilde av *Orienten* som har ført til at den er blitt Europas definerende kontrast.¹⁰⁸ På hver sin måte har dermed Beauvoir og Said avdekket hvordan bruken av kategorien *De/n andre* kan produsere metafortellinger, som ikke bare formidler kunnskaper om, men også utøver makt over de menneskene som plasseres i denne kategorien. Hvordan metafortellinger kan virke styrende på kulturelle representasjoner av *De andre* i museale kontekster, har i ettertid blitt ettertrykkelig dokumentert av blant annet Dubin¹⁰⁹ og Machin¹¹⁰. Mathisen har tilsvarende vist hvordan rollen som *De andre* på sikt har ført til produksjonen av metafortellinger som virker styrende på den museale formidlingen av samisk kultur. Han understreker videre at metafortellingene om samer til ulike tider har formidlet ulike budskaper.¹¹¹ I det følgende er det disse metafortellingene, og følgelig stereotypene, jeg ønsker å avdekke.

Synet på samer som *De andre* oppstod ikke over natten. Tvert i mot er det flere sosiale prosesser, særlig på 18- og 1900-tallet, som medfører at samene blir karakterisert som *andre*. I det følgende søker jeg å avdekke disse prosessene. Av den grunn vil jeg for det første skape et overblikk av hvordan man over tid – henholdsvis innenfor historie- og arkeologifaget – har tolket samisk fortid. Mer konkret vil jeg se på skiftende meninger om samenes opprinnelse fra

¹⁰⁴ Se Hegel 1977.

¹⁰⁵ Mathisen 2004:5-6

¹⁰⁶ En slik prosess er også kjent fra andre forhold; blant annet ble såkalte «primitive» folkeslag på 18- og tidlig 1900-tall holdt opp som en kontrast mot den vestlige verden (Bennett 1995:60)

¹⁰⁷ Beauvoir [1949]2000:36, men Beauvoir understreker at hun ikke er den første som formulerer en slik tanke og henviser til E. Lévinas som i et essay det foregående året hevdet at «Annetheten fullendes i det kvinnelige».

¹⁰⁸ Said [1978]1994; I følge Said strekker orienten seg fra Marokko til Japan, men hovedvekten hos de europeiske orientalister ligger på Lilleasia, de bibelske områdene og India.

¹⁰⁹ 2006:486-7

¹¹⁰ 2008:63-4

¹¹¹ Mathisen 2004:5-10

tidlig på 1800-tallet til første halvdel av 1900-tallet. I tillegg undersøker jeg i hvilken grad de ulike meningene om samenes opprinnelse, har influert hvordan samisk kultur har blitt reflektert i museale kontekster i form av *levende utstillinger*¹¹².

Først når metafortellingene er avdekket, og stereotypene identifisert, kan jeg ta fatt på kapittelets opprinnelige oppgave som var å fremstille den historiske bakgrunnen for markesamene-og markesamisk identitet. Nøkkelord i så måte vil være *etnisitet* og *identitet*. Jeg drøfter først hvordan *etnisitet* i løpet av 1960-og 70-årene, gir historie- og arkeologifaget anledning til å betrakte det norske forhistoriske samfunnet som kulturelt mangfoldig. Jeg følger så opp med å gi en oversikt over utviklingen av det markesamiske samfunnet. Denne oversikten knyttes deretter mot den tidligere drøftelsen av ulike perspektiver på samisk opprinnelse. Gjennom å drøfte blant annet *fornorskingspolitikken*, viser jeg at også innbyggerne av det markesamiske samfunnet har vært karakterisert som *De andre* og følgelig vært influert av ulike metafortellinger og stereotyper om samenes opprinnelse. Men, som nevnt, først en generell drøftelse av samer som *De andre*.

3.1. Samer som De ultimate andre.

Første gang samer konkret nevnes i historiske kilder – det som engang var – er hos forfattere som Fjordanes og Porcius i det 5 årh. e. Kr.¹¹³ Men de lærde strides om hvorvidt ikke Tacitus beskriver samer allerede i det første århundret e. Kr. når han omtaler *finner* i verket «Germania».¹¹⁴ Beskrivelser av en tilsvarende etnografisk karakter fortsetter de påfølgende århundrer å dukke opp; både i Adam av Bremens «Beretninger om Hamburg Stift»¹¹⁵ på 1100-tallet og noe senere i verk som Olaus Magnus «Historia om de nordiska folken» fra 1555 og Johannes Schefferus «Lapponia» fra 1673.¹¹⁶ I de fleste av verkene fremstilles gjerne det samiske folket, som den siste skanse av en urgammel *polar-rase*, som i steinalderen hadde bebodd hele Nord- og deler av Vest-Europa.¹¹⁷ Ettersom omfanget av det arkeologiske steinaldermaterialet utover 1800-tallet økte, ble det imidlertid tydelig at Nord-Skandinavia steinalder skilte seg markant fra den sørsandinaviske. Samene ble dermed redefinert til et

¹¹² Begrepet *levende utstilling* blir av arkeologen Cathrine Baglo (2011:13) brukt om utstillinger hvor levende mennesker blir stilt ut til offentlig beskuelse.

¹¹³ Solberg 2003:281; Hansen & Olsen 2004:47

¹¹⁴ Tacitus 1997:94-5

¹¹⁵ Adam av Bremen 1994:212

¹¹⁶ Baglo 2001:27; Mathisen 2010:61

¹¹⁷ Baglo 2001:33; Hesjedal 2001:22; se f. eks. Falsen 1821:95; Nilsson 1838:10-2.

arktisk steinalderfolk forbeholdt de nordligste områdene i Skandinavia.¹¹⁸ I sin doktoravhandling om samisk forhistorie, hevder arkeologen Anders Hesjedal at innskrenkingen av samisk kulturs utbredelse og tradisjonelle bosetningsområder til de nordligste strøkene i Skandinavia må sees i lys av samtidens politiske tendenser.¹¹⁹

I Norge, som i resten av Europa, vokste det på 1800-tallet frem en politisk ideologi. Denne ideologien betonte sterkt verdien av nasjonen og den nasjonale egenart. Hvor og når ideologien oppstår er vanskelig å si, men dens fremvekst har stor sammenheng med 17- og 1800-tallets tro på at *folket* har rett til *autonomi* – selvbestemmelse – i egne stater.¹²⁰ Ideologien – som mot slutten av 1770-årene ble begrepsfestet som *nasjonalisme* – fordrer ett perspektiv hvor statssamfunnet og det suverene kollektivet – *folket* – opphøyes over alle andre tilhørigheter.¹²¹ Når man i Norge, etter 400 år under fremmed styre, i 1814 fikk en egen grunnlov, ble det vekket et håp om en påfølgende autonom norsk nasjon. I nasjonalistisk ånd, ble det derfor jobbet for opphøyelsen av et suverent kollektiv – i dette tilfellet det norske folket. Som et ledd i arbeidet ble det lagt stor vekt på å etablere en egen felles norsk identitet. I staten Norge skulle man med andre ord være norsk.¹²²

Samene var på denne tiden ansett for å være en egen (polar-)rase og fremstod derfor som en distinktiv folkegruppe med en særegen kultur. Stedvis bodde de så sentrert, at deres eksistens ble et problem, som etter hvert krevde en særskilt nasjonal politikk.¹²³ Jeg kommer tilbake til dette senere i kapittelet (3.4.), men for nå får det være tilstrekkelig å konkludere med at samisk kultur representerte noe fundamentalt fremmedartet i staten Norge. Av den grunn hadde ikke samene en naturlig eller selvskreven plass i det suverene norske kollektivet. I følge Hesjedal fikk samene likevel en rolle å spille; nemlig som nordmennenes definerende kontrast – *De andre*.¹²⁴

3.1.1. Mr. Bullock's Exhibition of Laplanders – de edle ville.¹²⁵

Ett av de første tilfellene hvor samer blir kontekstualisert som *De andre* inntreffer i 1822, bare få år etter at den norske grunnloven var blitt vedtatt. Dette året reiste den meget prominente

¹¹⁸ Se Rygh 1867:100

¹¹⁹ Hesjedal 2001

¹²⁰ Autonomi var f. eks. et av de ledende motiver i den franske revolusjonen.

¹²¹ Blanning 2003:259-60.

¹²² Eriksen 2009:26

¹²³ Minde 2005:7

¹²⁴ Hesjedal 2001:22, men han er ikke alene om denne tolkningen (se f. eks. Baglo 2001; Mathisen 2004:5-6; Christensen 2012:5; Eidheim, Bjørklund & Bratenberg 2012:100).

¹²⁵ Store deler av kapittel 3.1.1. og 3.1.2. er tuftet på Finbog 2012

naturalisten, samleren, museums- og showmannen William Bullock hjem til London etter et besøk i Norge. Med seg hadde han et dusin rein og en samisk reindriftsfamilie fra Røros. I London ble den lille samefamilien bestående av Jens Thomassen Holm, kona Karen Christiansdatter og deres sønn¹²⁶, stilt ut i «London Museum of Natural History and Pantherion» – eller, som det på folkemunne var bedre kjent som, «Egyptian Hall». ¹²⁷ Selv ønsket familien å opptre med sang dans og felespill, men Bullock valgte i stedet å fokusere på det *fremmede* ved familien.¹²⁸ Med den koftekledd Holm-familien som statister, og akkompagnert av både lavvu, rein og pulk, skapte Bullock med andre ord et diorama bestående av de fremmede *andre*.

Allerede etter de 6 første ukene hadde utstillingen et besøkstall på 58.000, og man kan trygt hevde at den nøytt stor suksess.¹²⁹ Som et resultat fikk den omtale i ymse tidsskrifter – heriblant «The Times». Lesere av avisen kunne merke seg at Karen Christiansdatter, til tross for sitt «lappiske» utspring, var både «uaffektet» og «grasiøs». Avisen mente i tillegg at selv adelens dannede fruer kunne lære av «the Lapland female».¹³⁰ Jeg velger å bruke noe tid på denne kommentaren, da jeg mener den gir et innblikk i samtidens tanker og følelser vedrørende samer. For å forklare dette nærmere, er jeg nødt til å trekke frem en spesifikk filosofisk debatt som regjerte mot slutten av 1700-tallet og tidlig på 1800-tallet.

Sent på 1700-tallet hadde en rekke europeiske tenkere gjort seg bemerket for sitt nostalgipregede syn på *primitive* samfunn. Primitiv må i denne sammenheng forstås som den første av sitt slag – altså forhistorisk, først eller opprinnelig.¹³¹ Enkelte av de såkalte opplysningstenkerne, heriblant Jean-Jaques Rousseau, James Dugbar og John Gregory, så til og med på de *primitive* samfunnene med misunnelse. Grunnen var at primitive samfunn, etter alt å dømme, ikke var blitt merket av «korrupsjonen» som opplysningstenkerne mente den Vestlige verdens sosiale framgang hadde medført. Uberørt av den moderne sivilisasjons svøpe, representerte derfor de såkalte primitive samfunnene livet, slik det engang hadde

¹²⁶ Merk at Baglo(2011:44) omtaler Jens og Karens barn som en datter.

¹²⁷ Gjestrum 1995:96; Men i følge Baglo (2011:49) har ikke utstilling av familien vært Bullocks opprinnelige intensjon. Visstnok ønsket han å introdusere tamreindrift i England og Jens var i utgangspunktet ansatt som reingjeter. Men Bullocks planer falt i grus etter at størstedelen av dyrene døde, og en etnografisk utstilling av Jens og hans familie sørget dermed for at Bullocks ikke led økonomiske tap.

¹²⁸ Gjestrum 1995:102; Mathisen 2004:8

¹²⁹ Baglo 2011:45; Årsaken til at utstillingen ble en publikumsfavoritt har nok stor sammenheng med at levende etnografisk utstillinger på 1800-tallet manglet rigiditeten som allmuen forbandt med museer. Blant annet ved at publikum fikk en mulighet til å aktivt delta og samhandle med utstillingen (Coombes 2004:233; se også Bennett 1995).

¹³⁰ Times, London 21. januar 1822, sitert i Altick 1978:274.

¹³¹ Bruken av primitiv slik det her defineres oppstod i andre halvdel av 1300-tallet.

utspilt seg i Edens hage – uforfalsket og autentisk. Og menneskene heri var å betrakte som *Bons Savages*, eller de edle ville.¹³²

Innenfor opplysningstanken var objekter, fremfor tekst, regnet som den primære kilde til viten.¹³³ Derfor tok det ikke lang tid før artefakter fra de primitive samfunnene ble *vehikler*: Bærere av verdiene – uforfalsket og autentisk – som opplysningstenkerne assosierte med de primitive samfunnene.¹³⁴ I «Past beyond memory: evolution, museums, colonialism» forklarer sosiologen Tony Bennett hvordan det etnografiske museet og *levende utstillinger* på 1800-tallet i første omgang ble en ramme for opplysningstankens interesse i materiell kultur.¹³⁵ Men etter hvert ble mennesker fra de såkalte primitive samfunnene likeledes regnet som en primær kilde til viten. Dermed fikk også de status som vehikler. Bullocks utstilling i 1822 eksemplifiserer dette.

Samtidig som Holm-familien erobret London i 1820-årene, ble synet på samenes opprinnelse som enn *polar-rase* etablert. Den «samiske rase» hadde riktignok bebodd store deler av både Nord- og Vest-Europa i steinalderen. Men ettersom sivilisasjonen langsomt skred fremover, hadde de *primitive* samene blitt tvunget til å vike, og på sikt trukket seg lengre og lengre mot Nord. Samene representerte dermed det uforfalskede og autentiske samfunnet som opplysningsfilosofene higet etter. I følge arkeologen Cathrine Baglo, som har skrevet sin doktoravhandling om bruken av samer i levende utstillinger, er utstillingen av familien Holm en romantisk iscenesettelse av det eksotiske, og av den edle ville eller naturmennesket – altså *Bons Savages*.¹³⁶ Og heri ligger nok mye av interessen som 1820-årenes engelskmenn fattet for familien Holm.

Ideen om samer som noble/edle ville, er likevel ikke bare gull og grønne skoger. Å definere ett folk som primitivt åpner for at man samtidig vil betrakte dem som uferdige mennesker. Videre at de, i likhet med barn, må siviliseres og instrueres.¹³⁷ At samtidens syn på *primitive samer* smaker av en slik lettere overbærende holdning kommer, slik jeg ser det,

¹³² Jf. Henare 2008:70

¹³³ Bennett 2004:31; Henare 2008:64-6

¹³⁴ Henare 2008:73; merk at min bruk av begrepet vehikler tar sitt utgangspunkt i Sorokin (1990:206-9) Han definerer vehikkel som et bæreredskap for betydning og/eller verdier. Ett godt eksempel på et vehikkel er «Fountain», urinalet som i 1917 ble stilt ut som kunst av Marcel Duchamp. I 2004 ble «Fountain» kåret til det mest innflytelsesrike kunstverket i moderne tid, se <http://news.bbc.co.uk/2/hi/entertainment/4059997.stm>

¹³⁵ Bennett 2000; egyptologen Saphinaz –Amal Naguib (2007:9) definerer dette som «didactic descriptive museology».

¹³⁶ Baglo 2011:53; Men Baglo understreker samtidig at samer som tok del i de levende utstillingene ikke var passive, men hadde særegne ambisjoner og ønsker som de forsøkte å få oppnådd ved sin deltagelse.

¹³⁷ Mathisen 2004:9



Figur 5: Litografi som skildrer familiens Holms hjemkomst. © Nasjonalbiblioteket

meget godt frem i ett litografi som Bullock bestilte i sammenheng med utstillingen. «The Lapplenders' Return to Their Native Country under The Care of Mr. Bullock & his Son» skildrer en hjemkommende Jens med flosshatt, Karen med parasoll og pompadur og deres sønn som veiver triumferende med et *Union Jack* (figur 5). Som en kontrast er familien omringet av oppspilte samer kledd i tradisjonelle *gávttid*¹³⁸. En mulig tolkning er at familien Holm etter en tid i sofistikert, og ikke minst sivilisert, selskap ankommer sine gamle trakter betraktelig forbedret. Ikke minst gir Bullocks virke som en museums mann en slik tolkning ben å gå på. Behovet for å sivilisere eller instruere, var nemlig velkjente konsepter i 1800-tallets museer.¹³⁹ Ved inngangen til dette århundret ble de tidligere privilegerte fyrstesamlingene åpnet for offentligheten gjennom opprettelsen av offentlige museer. En av hensiktene var da å tilby allmuen en form for skoloring.¹⁴⁰ Bullock, som den selverklærte museumsmannen han tross alt var, har nok vært vel bevandret i museets skolerende rolle. Og

¹³⁸ Akkusativ flertall av gákti som betyr kofte.

¹³⁹ Bennett 1995

¹⁴⁰ Abt 2006:123-4; hvor offentlig samlingene var kan diskuteres. I et oversiktsverk over institusjonaliseringen av norske museer argumenterer Anne Eriksen for at 1800-tallets offentlighet kun innbefattet deler av samfunnet og dermed ikke tilsvarer offentlighet slik vi i dag kjenner begrepet (2009:52-7).

kanskje er det nettopp dette vi ser reflektert i «The Lapplenders' Return to Their Native Country under The Care of Mr. Bullock & his Son»? Litografiet kan dermed gi et lite gløtt inn i en mindre sympatisk holdning ovenfor de såkalte *primitive*.

3.1.2. Carl Hagenbecks Völkenschau.

Glimtet gitt av «The Lapplenders' Return to Their Native Country under The Care of Mr. Bullock & his Son», utvikler seg etter hvert til å bli noe langt mer. Mens man tidlig på 1800-tallet karakteriserte samer som grasiøse og elegante, bringer andre halvdel av 1800-tallet med seg betegnelser som «lat», «skittenferdig», «usedelig» og «drikkfeldig».¹⁴¹ Tidligere etnolog, og bestyrer av etnologisk museum i Oslo fra 1947 – 73, Guttorm Gjessing forklarer de nye karakteristikkene med at begrepet *primitiv* får et nytt meningsinnhold.¹⁴²

I forbindelse med Vestens utstrakte kolonisering av Afrika, Amerika, Stillehavsøyene og Asia på 1600-tallet, ble det etter hvert etablert et hierarkisk klassifiseringssystem, som baserte seg på rase, farge, religion og kultur.¹⁴³ Opplysningstenkernes beskjeftigelse med materiell kultur, resulterte i at kategorien teknologi i løpet av 1700-tallet ble tilført dette klassifiseringssystemet. En av de fremste bidragsyterne er skotten Adam Smith. Mot slutten av dette århundret lanserte han fire suksessive teknologiske stadier: (1) jegersamfunnet, (2) pastoralsamfunnet¹⁴⁴, (3) jordbrukssamfunnet og helt til slutt (4) et handelsbasert samfunn. Basert på Smiths klassifisering ble verdens ulike samfunn rangert fra topp til bunn: Aboriginene i Australia, som levde i et jaktsamfunn, befant seg f.eks. i det laveste og minst utviklede stadiet. Med sitt pastorale samfunn hadde maoriene på New Zealand utviklet seg forbi det første og inn i det andre stadiet. I det handelsorienterte Vesten hadde man nådd det siste og meste avanserte stadiet. Av den grunn ble Europas befolkning tolket som mer sivilisert, og derfor overlegen både maoriene og aboriginene.

Tilsynelatende synliggjorde Smiths klassifiseringssystem at Europa var et samfunn som var i kontinuerlig utvikling, mens maoriene og aboriginene tilhørte stagnerte samfunn som ikke hadde maktet å utvikle seg forbi sine nåværende stadier.¹⁴⁵ Primitiv var dermed blitt til: «an arrested stage of development».¹⁴⁶ På grunn av de primitives antatt (arresterte) utvikling, mente Vesten at det var et behov for en vestlig og siviliserende influens. Ut fra

¹⁴¹ Gjessing 1973:78

¹⁴² Gjessing 1973:102

¹⁴³ Sanjek 1996:1

¹⁴⁴ Dette vil mer eller mindre si omflakkende gjetersamfunn, men med noe bebyggelse.

¹⁴⁵ Henare 2008:68-70

¹⁴⁶ Bennett 2004:59

dette perspektivet legitimerte Smiths klassifiseringssystem Vestens utstrakte kolonisering – også her hjemme.¹⁴⁷

På 1800-tallet var samer involvert i en rekke ulike næringer; både jordbruk- og fiskerinæring; i tillegg til reindrift. Sistnevnte kan klassifiseres som en pastoral næring – det vil si omflakkende hyrding av rein. Ser man til Smiths hierarkiske klassifiseringssystem befant altså reindriftssamene seg i det andre stadiet. Samer som befattet seg med jordbruk- og fiske derimot, var teknisk sett i det tredje stadiet og høyere rangert. Allikevel mente norske historiske-og antropologiske forskere at samer som drev med jordbruk- og fiske, hadde forlatt reindriftssamenes opprinnelige og frie liv på vidda. De var av den grunn ikke lenger å regne for naturmennesker – såkalt *Bons savages*. Som en konsekvens hadde de bofaste kyst-, sjø-, marke- og alle andre bofaste samer degenerert til de stod på randen av utslettelse.¹⁴⁸ Mer konkret beholdt reindriftssamene sin status som *Bons savages*, mens de øvrige og bofaste samene ble offer for det nye meningsinnholdet i begrepet *primitiv*.

Fremstillingen av de nomadiske reindriftssamene som mer autentiske enn øvrige samiske grupper har lange tradisjoner i Norge.¹⁴⁹ Allerede i 1750 stemplet den norsk/danske offentligheten reindriftssamene som mer autentisk enn de øvrige – og bofaste – samene: I forbindelse med fastsettingen av den dansk/norske og svenske grensen ble det i en juridisk betenkning kommentert at reindriftens: «Overflyttelse fra de eene Rige til der andet [er] ganske nødvendig til den Lappiske Nations Conservation».¹⁵⁰ Dette kan muligens forklare hvorfor verdiene som ble tillagt de samiske næringene var i strid med den hierarkiske rangeringen som Smith hadde lagt til grunn i sitt klassifiseringssystem.¹⁵¹

Samisk reindrift i Norge var som nevnt nomadisk. Derfor eksisterte det innenfor reindriftskulturen liten eller ingen bebyggelse i moderne forstand. På bakgrunn av den manglende bebyggelsen fastslo i 1852 den velkjente norske historikeren P. A. Munch at selv om samene var landets opprinnelige befolkning, kom den første bebyggelsen med: «vor Forfædres Ankomst. Og det er først Bebyggelsen, med hvilket et lands egentlige historie begynner».¹⁵² Det han her hevder er at selv om samer kom først, er det kun med nordmennesenes ankomst at landet Norge blir bebodd.

¹⁴⁷ Henare 2008:69-70

¹⁴⁸ Mathisen 1994:38; Baglo 2011:207

¹⁴⁹ Selv blant samer eksisterte en slik holdning. I 1910 hevder f. eks. Johan Turi ([1910]2010:29), som selv var av reindriftsslekt, at bofasthet var ødeleggende for det opprinnelige samiske.

¹⁵⁰ Hieltstjerne & Stame [1750]1806, sitert i Olsen & Hansen 2004:278.

¹⁵¹ Især med tanke på at Klassifiserings-systemet ble herdig brukt som et legitimerende grunnlag i den dansk-norske koloniseringen (Se Kjerland et al. 2009).

¹⁵² Munch 1852:4 uthevet i originalen.

Tilsvarende argumentasjon ble nyttet av Storbritannia da de 70 år tidligere approprierte Australia. Den gang ble det hevdet at landets opprinnelige befolkning – aboriginerne – fortsatt levde i et samfunn basert på jakt. Siden veidesamfunnet primært er nomadiske, ble ikke aboriginene tolket som fastboende. Teknisk sett var Australia derfor ubebodd. Med andre ord var det fritt frem for britisk bosetning.¹⁵³ I likhet med Storbritannia, som legitimerte sin overtakelse av Australia med aboriginenes manglende *bebyggelse*, legitimerte nå Munch den norske stat som det suverene kollektiv med at samene manglet *bebyggelse*. At det fantes samiske bosetninger som var permanente, ble derfor et problem.

Jeg vil påstå at problemet ble forsøkt løst ved at man betegnet de nomadiske reindriftssamene som den opprinnelige samiske befolkningen. Implisitt i denne påstanden lå det en forståelse av at fastboende samer ikke var representanter for den autentiske samiske kulturen. Dermed ble det skapt et skille mellom den autentiske reindriftssamen og de øvrige degenererte samene som befattet seg med kystfiske, jordbruk og utmarksnæringer.¹⁵⁴ I all hovedsak resulterte dette i to metafortellinger. Den ene omhandler reindriftssamen som den nomadiske edle ville. Den andre omfatter de øvrige – og fastboende – samene, som biologisk laverestående og underlegne reindriftssamen. Men begge hvilte i like stor grad på behovet for å legitimere kolonisering.¹⁵⁵

Selv om utgangspunktet for de to metafortellingene var tuftet på Vestens fokus på teknologisk utvikling, kan de ikke sees isolert fra utgivelsen av «On the Origin of Species» i 1859. Charles Darwin presenterer her den menneskelige evolusjonen som en forgreining, hvor alle mennesker stammer fra et felles utspring – det vil si apen. I prinsippet kan man derfor ikke rangere mennesker over eller under hverandre, eller hevde at enkelte står nærmere apen enn andre.¹⁵⁶ Flere, blant annet Herbert Spencer, valgte likevel å se på menneskets utvikling som målrettet. Dermed ble *kampen for tilværelsen* en rensningsprosess som luket bort underlegne raser og kulturer. Tilsynelatende ga dermed Darwins evolusjonslære et vitenskapelig grunnlag for å plassere *primitive* folk, også samer, som biologisk laverestående.

Til tross for at det var Spencer og hans likemenn som forfektet dette synet, ble perspektivet etter hvert kjent som *sosialdarwinismen*. Tuftet på sosialdarwinismen fikk Vesten ytterligere et legitimt, for ikke å snakke om moralsk, grunnlag for å administrere *primitive* mennesker.¹⁵⁷ Slik Smiths klassifiseringssystem i sin tid fikk stor influens i de

¹⁵³ Henare 2008:68-70

¹⁵⁴ Et skille som har hatt effekt langt inn i våre dager (Nilsen 2009).

¹⁵⁵ Gjestrum 1995:102

¹⁵⁶ Jølle 2000:33

¹⁵⁷ Gjessing 1973:102; se også Gjestrum 1995:103.

etnografiske museene, fikk det sosialdarwinistiske perspektivet på *primitive* mennesket tilsvarende en vesentlig innflytelse.

Mot slutten av 1800-tallet begynte derfor flere av de levende utstillingene å forsterke synet på primitive som biologisk laverestående. Blant annet ved å lære opp sine *primitive* til å oppføre seg som dyr; blant annet ved å modellere en apelignende atferd. En av de viktigste aktørene i denne forstand var dyrehandleren Carl Hagenbeck. Fra 1870-årene satte han opp flere utstillinger som gjorde bruk av nevnte teknikk – blant annet med levende samer. Selv kalte Hagenbeck utstillingene *antropologisch-zoologische Ausstellung* - altså antropologisk-zoologiske utstillinger. Slik skapte han en assosiasjon mellom legitim vitenskap og de levende utstillingene. Med dette økte spennet mellom det siviliserte og vestlige publikummet, og de utstilte dyrelignende *primitive*.¹⁵⁸ Dermed ble likheten mellom *primitive* og dyr naturalisert. I økende grad medførte dette at primitive ble ansett for å ha fellestrekk med dyr.

3.1.3. Polar-rase, arktisk steinalderfolk og fremmede fra Øst.

Samtidig som begrepet primitiv fikk et nytt meningsinnhold, skjedde det store endringer i synet på samenes opprinnelse.¹⁵⁹ Ettersom det arkeologiske steinaldermaterialet frem mot 1960-årene økte, pekte det seg ut et funnmønster som kunne tyde på at steinalderens Skandinavia hadde vært preget av en kulturdualisme. I nord hadde det primære råmaterialet vært skifer, mens det lenger sør hovedsaklig var blitt slått flint.¹⁶⁰ Tidligere antok man, som nevnt, at samer var en polarrase som i steinalderen hadde bebodd store deler av Europa. Ut fra dette synet var f. eks. de Sør-Skandinaviske *megalittene*¹⁶¹ bygget av samenes forfedre. Med utgangspunkt i den nye forståelsen av primitiv, trodde man dog ikke lenger at samer evnet en slik konstruksjon. Som Gustaf von Düben, professor i anatomi og fysiologi, samt sin tids ekspert på samisk historie og kultur, lettere ironisk kommenterte i 1873: «Näre blefvo lapparna byggmästare»?¹⁶²

Siden skiferbruk så ut til å være avgrenset til datidens samiske bosetningsområde, ble skiferkulturen tilskrevet den samiske kulturen. Uten videre fanfare ble dermed samer

¹⁵⁸ Se f. eks. Baglo 2011:210

¹⁵⁹ Ifølge Baglo har denne endringen klar sammenheng med sosialdarwinismens fremgang.

¹⁶⁰ Men som f. eks. arkeologen Ingrid Fugletvedt (2001) påpeker i sin drøfting om pionerbosetningene i Norden er ikke flint et naturlig råmateriale i Norge. Fremfor et kulturelt valg, har bruken av flint derfor mer å gjøre med råmaterialets *tilgjengelighet*.

¹⁶¹ Store gravmonumenter i stein.

¹⁶² Von Düben 1977:369

redefinert som et *arktisk steinalderfolk*.¹⁶³ Slik ble den samiske tilstedeværelsen i Skandinavias steinalder begrenset til de nordligste områdene, og dermed var ikke lenger megalittene et samisk fenomen.¹⁶⁴ Tolkningen viste seg likevel ett tiår senere å være problematisk.

Mot slutten av 1800-tallet ble det på Øst- og Vestlandet, samt i deler av Trøndelag, funnet en rekke boplasser som hadde innslag av skiferredskaper og gropornert keramikk.¹⁶⁵ Med andre ord var skiferkulturen langt mer utstrakt enn tidligere antatt. Fordi skiferredskaper til da var blitt assosiert med samisk kultur, skulle det naturlig følge at det hadde vært en samisk tilstedeværelse på Øst- og Vestlandet og enkelte steder i Trøndelag i steinalderen. Samtidens lappologier¹⁶⁶ var derimot av den oppfatning at samer først de siste 200 årene hadde beveget seg fra nord mot sør.¹⁶⁷ Da man ikke var villig til å røkke ved en slik antagelse, kunne ikke lenger skiferkulturens utbredelse tilskrives en samisk tilstedeværelse i Steinalderens Skandinavia. Dessuten var skiferkulturen, med de nye funnene, representert ved både keramikk og flere helleristninger. Siden disse aspektene i historisk tid var fraværende i den samiske kulturen, hevdet den toneangivende norske arkeologen Anton W. Brøgger, i «Den arktiske stenaldre i Norge» fra 1909, at skiferkulturen ikke lenger kunne tolkes som samisk.¹⁶⁸

Brøggers argumentasjon er tuftet på det Homi K. Bhabha, en av de viktigste bidragsyterne til den post-koloniale debatten, i ettertid har begrepsfestet som *fixity* eller *fiksering*. Et folk som defineres som *De andre* er ofte ofre for en fiksering: Det vil si at de stivner i tid og dermed oppfattes som statisk.¹⁶⁹ I egenskap av å være *De andre*, var samer og deres kultur statisk, og dermed uendret i tid. For Brøgger var det derfor utenkelig at samene hadde evne til kulturelle og teknologiske endringer. Om skiferkulturen var samisk, skulle derfor både den gropornerte keramikken og helleristningene være representert i samtidens samiske kultur. Siden dette ikke var tilfelle, kunne det altså ikke være en relasjon mellom skiferkulturen og den samiske kulturen. Med et pennestrøk ble dermed samene strøket ut av den norske forhistorien.

¹⁶³ Se Rygh 1867:100; påfallende nok, samtidig som samers opprinnelse redefineres, begynner Hagenbeck å annonsere de *primitive* i sine levende utstillinger som steinaldermennesker (Mathisen 2004:11; Baglo 2011:209)

¹⁶⁴ Baglo 2001:33; Hesjedal 2001:22; se f. eks. Falsen 1821:95; Nilsson 1838:10-2.

¹⁶⁵ Baglo 2001:53-4

¹⁶⁶ Lappologi er navnet som på 1800- og tidlig på 1900-tallet ble anvendt om akademisk forskning om samer.

¹⁶⁷ Se f. eks. Nielsen 1889:20

¹⁶⁸ Brøgger 1909:165

¹⁶⁹ Bhabha [1983]2006:248; se også Fabian 2002.

3.1.4. «Vi har alltid vært her»¹⁷⁰.

Etterhvert begynte tidens toneangivende intellektuelle i stedet å forklare samenes opprinnelse med en sen innvandring fra Østen, lenge etter at nordmenn selv hadde bosatt seg i Norge. Den svenske arkeologen Gustaf Hallström la således i 1929 frem en hypotese om at samisk tilstedeværelse i Skandinavia skyldtes et primitivt folks migrasjon, så sent som i før-romersk (ca. 500 – 0 f. K) jernalder.¹⁷¹ Det ble fort stor oppslutning om denne tolkningen, og samer ble med dette fremmede og primitive innvandrere. Synet forble så å si uendret de neste 40 årene. Men ett viktig unntak kom på 1950-tallet.

Etter en større utgravning i Varanger, Finnmark mente arkeologen Povl Simonsen i 1959 at det var belegg for å gå bort fra Hallströms hypotese. Snarere mente Simonsen at det ville være mer fruktbart å spørre om når det oppstod en særegen kultur, som kunne defineres som samisk.¹⁷²

De tidligste forsøkene på å besvare dette spørsmålet var i stor grad influert av begrepet *etnisitet*. I sær slik den norske antropologen Fredrik Barth forstod begrepet i «Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture» fra 1969. Her introduserte Barth etnisitet som en form for sosial organisering, betinget av samhandling mellom grupper. Han utfordret dermed den gamle ideen om at hvert folk hadde en felles kultur, og at det var klare forskjeller som skilte ulike folks kulturer fra hverandre. Dessuten at geografisk, sosial og biologisk isolasjon var de kritiske faktorene som forklarte denne kulturelle forskjellen. Barth forstod tvert i mot at *etnisitet* oppstår når en gruppe definerer sitt sosiale omfang ved å se seg selv i kontrast med andre sosiale grupper.¹⁷³

Med «Finner og terfinner: etniske prosesser i det nordlige Fenno-Skandinavia», brukte arkeologen og antropologen Knut Odner i 1983 Barths teorier på et samisk materiale.¹⁷⁴ Han foreslo her at Nordens jegersamfunn i løpet av eldre romertid (0 – 200 e. Kr.) i stadig større grad hadde fått kontakt med nærliggende jordbrukssamfunn. I sitt møte med en annen kultur, opplevde fangstbefolkningen at det eksisterte en distinksjon mellom sin egen og *De andres* kultur. Som et resultat økte følelsen av tilhørighet blant

¹⁷⁰ Intervju, 31. Juli 2012.

¹⁷¹ Hallström 1929:56

¹⁷² Simonsen 1959.

¹⁷³ Barth [1969]1982:13-15; se f. eks. Hodder 1982:125

¹⁷⁴ Men se også Else Kleppe (1974, 1977) som allerede på 70-tallet brukte Barths teorier på et samisk materiale, men ved å fremstille samisk jernalder som en lang homogen periode uten kulturelle endringer føyde hun seg inn i rekken med forskere som betraktet den samiske kulturen som statisk og uforanderlig.

fangstbefolkningen, og på sikt, munnet denne følelsen ut i en felles kulturell identitet.¹⁷⁵

I nyere tid har historikeren Lars Ivar Hansen og arkeologen Bjørnar Olsen tidfestet differensieringen til siste årtusen f. Kr. De mener at veidefolket langs kysten sørover fra Troms allerede i førromersk jernalder (500 f. Kr. – Kr. f.) begynner å supplere sitt fangstvirke med jordbruk. I økende grad adapteres også det sørskandinaviske samfunnets kulturelle og sosiale elementer. Veidesamfunnet lenger nord og innenlands derimot, fortsetter sin tradisjonelle fangstbaserte økonomi. I tillegg styrker denne gruppen sine kontakter mot sentral – og østrussiske metallproduserende samfunn. Hansen og Olsen konkluderer med at differensieringen som her beskrives, på sikt har hatt en avgjørende effekt på etableringen av kulturelle identiteter og på etableringen av en samisk etnisitet.¹⁷⁶ Det er mye som taler til fordel for en slik tolkning.

Omtrent 2000 f. Kr. blir en særskilt type keramikk, kjennetegnet ved at leiren blandes med asbestfiber, tatt i bruk innenfor fangstsamfunnene i nord. Samtidig med den antatte differensieringen splitter det keramiske uttrykket seg i to ulike retninger. I det indre og nordøstre Nord-Skandinavia – veidefolkets territorier – oppstår Kjelmøy-keramikken; spannformet og tynnvegget med en meget rik dekor.¹⁷⁷ Langs nordvestkysten av Norge (helt opp til Troms) hvor man i økende grad har relatert seg til Sør-Skandinavias jordbrukskultur, oppstår den bolleformede, tykkveggede og uornerte Risvik-keramikken.¹⁷⁸

I tillegg er det en markant skilnad på gravskikken i de respektive områder i denne perioden. Mot slutten av det siste årtusen f. Kr., oppstår det lengst nord i landet en gravskikk bestående av oppmurte rektangulære rom, hvor de døde ble gravlagt ubrent og sydd inn i never.¹⁷⁹ Denne gravskikken assosieres i dag med samisk kultur og regnes i arkeologien for å være en sikker indikator på samisk tilstedeværelse.¹⁸⁰ Lenger sør er gravskikken preget av kremering. Langs kysten av Nordland og Troms er det f. eks. funnet flere gravrøyser som ligner en mer sørlig gravskikk hvor den gravlagte kremeres for deretter å legges ned i en beholder som dekkes av steiner.¹⁸¹ På bakgrunn av det arkeologiske materialet, samt Hansen og Olsens hypotese, er det med andre ord belegg for å hevde at det i løpet av det siste årtusen f. Kr. skjer en kulturell differensiering mellom det som etter hvert blir den norske og den

¹⁷⁵ Odner 1983.; for avhandlingens virkeområde – Nordre Nordland og Sør-Troms tidsfestet Odner differensieringen til et sted mellom 300 og 600 e. Kr. (1983:116-17)

¹⁷⁶ Hansen & Olsen 2004:52-6;

¹⁷⁷ Dekorasjonen ser ut til å dele sitt formspråk med veidefolkets østlige samhandlingspartnere

¹⁷⁸ Hansen & Olsen 2004:53 – per i dag er Risvik-keramikken kun påvist i Norge.

¹⁷⁹ Schanche 2000

¹⁸⁰ Men merk at gravskikken synes å være avgrenset til det nordøstlige kystområdet (Hansen & Olsen 2004:41)

¹⁸¹ Solberg 2003

samiske etnisiteten. I den grad det er relevant å diskutere en egen samisk etnisitet har med andre ord samisk kultur utviklet seg fra den førromerske jernalderen.¹⁸²

3.2. «Vi e de sørligste nordsaman okay!»¹⁸³

Samisk etnisitet betyr likevel ikke at det er snakk om en felles samisk *identitet*. Etnisitet er som nevnt gjerne forbundet med ett folks kulturelle særpreg.¹⁸⁴ Identitet derimot, handler om langt mer. Identiteter formes i samfunnet ut fra sosiale, økonomiske, kulturelle-og politiske krefter. Den er knyttet opp mot gruppers oppfatning av sine særtrekk, og videre er den knyttet opp mot individets egen oppfatning av å være inkludert i en slik gruppe.¹⁸⁵ Professor i sosiologi Richard Alba argumenterer f. eks. at identitet ikke alltid er forankret i en etnisk avgrenset gruppe. I større grad, hevder han, vil identitet være flytende og avhengig av kontekst.¹⁸⁶ Derfor kan identitet være knyttet opp mot både etnisitet og kultur, men også mot biologi, kjønn, utdanning, yrke, seksuell legning og geografisk tilhørighet. Selv om to mennesker har en felles etnisitet, behøver de altså ikke ha samme identitet.¹⁸⁷ I sitt intervju er Sofie så vidt inne på at etnisitet og identitet ikke alltid sammenfaller i det samiske samfunnet. For som hun forteller:

*[...] vi [red: markesamisk område] ligg akkurat i grænselandet mellom det nordsamiske og det lulesamiske og derfor e det mange – også sama – som lure på om vi e nordsamisk eller lulesamisk liksom. Så det har alltid vært liksom...vi e de sørligste nordsaman okay! Ballangen ein eller anna plass, der går det et skille, men vi e ikkje lulesama.*¹⁸⁸

Dette sitatet forteller at Sofie har en samisk identitet som skiller seg fra andre samiske gruppers identitet. Hun poengterer at hun ikke er en lulesame, men en markesame. Samisk etnisitet? Ja, men likevel forskjellig identitet.

I det følgende vil jeg derfor redegjøre for hvordan en markesamisk identitet historisk

¹⁸² Se Olsen 1984:153; Hansen & Olsen 2004:4, 52-149, for mer detaljer. Merk også at Olsen har tilkjennegitt at enkelte kulturelle mønstre, som kan ha vært forutsetninger for utviklingen av en samisk etnisitet, kan spores enda lengre tilbake i tid, men han definerer ikke disse forutsetningene som samiske (2004:23)

¹⁸³ Intervju 31. juli, 2012

¹⁸⁴ Se f. eks. Kaplan 2011:153

¹⁸⁵ O'Sullivan-Lago & de Abreu 2010

¹⁸⁶ Alba 1990:306

¹⁸⁷ I sær er dette vanlig innenfor kulturelle kontaktsoner. Det vil si avgrensede områder hvor en eller flere kulturer eksisterer om hverandre (se O'Sullivan-Lago & de Abreu 2010:74)

¹⁸⁸ Intervju 31. juli 2012.

sett har blitt formet gjennom særegne sosiale, økonomiske, kulturelle og politiske prosesser ved å beskrive etableringen av de såkalte *markebygdene*.

3.2.1. Oppe i marka.

Markebygdene har fått sitt navn etter sin typiske lokalisering ovenfor den norske og kystsamiske gårdsbebyggelsen i sjøkanten, i skogene, på eidene og i lavfjellsområdet. Alt fra noen få kilometer til et par mil fra sjøen. Det vil si; oppe i *marka*.¹⁸⁹ Tradisjonelt har markebygdene blitt forklart med en avskalling fra reindriftsområdene sør for kjølen – det som i dag er grensen mellom Norge og Sverige. Mer konkret fra veidesiidaene Tingevarre og Siggevarre.¹⁹⁰ I følge Israel Ruong, som av mange blir regnet som autoriteten på dette, går veidesiidaene på 1600-tallet i oppløsning. Resultatet er en overgang fra fangstbasert reindrift til tamreindrift.¹⁹¹ I senere tid har likevel flere forskere argumentert for at overgangen skjer mye tidligere, og de seneste arkeologiske funn fra Troms og Nordre Nordland indikerer at tamreindrift var godt etablert allerede på 1500-tallet.¹⁹² Kulturviteren Dikka Storm støtter seg likevel på Ruong i sin teori om markebygdens oppkomst. Som en følge av overgangen til tamreindrift på 1600-tallet mener hun at det oppstår en mer omfattende årstidsflytting frem og tilbake over kjølen, med opphold på svensk side i vinterhalvåret, mens sommeren tilbringes ved fjordene på norsk side.¹⁹³ Slik stifter reindriftsnomadene bekjentskap med et nytt og fruktbart område, som i tillegg til beitemarker, gir gode muligheter til både jakt, fangst og fiske.¹⁹⁴

Når den tradisjonelle og pastorale reindriftsnæringen på 1700-tallet avløses av en mer industriell drift – det vil si færre og større flokker – forestiller Storm seg at flere har vært nødt til å etablere helårsbosetninger. De gamle beiteområdene i sommerlandet var da et naturlig sted å bosette seg.¹⁹⁵ Her ble det ryddet til jordbruk – og februk. I tillegg har man spedd på med fiske, arbeid nede på gårdene og utmarksutnytting. Enkelte har også holdt rein, men da i

¹⁸⁹ Storm 1988:16

¹⁹⁰ Se f. eks. Lysaker 1978:231; Vorren & Manker 1981:82 Storm 1988:16-17. En siida er et rundt bosetningsområde tilknyttet en bestemt gruppe – gjerne bestående av flere familier – som beveger seg innenfor det sirkulære området på grunnlag av sesong og tilgjengelige ressurser (Berg 2001:4).

¹⁹¹ Ruong 1937:17-21

¹⁹² Andersen 2002:64; Sommerseth 2009:279

¹⁹³ De første kjente regulerende bestemmelser vedrørende reindriftsamer skriver seg fra denne tiden (1600-tallet) og var rettet nettopp mot de svenske reindriftssamenes flytting til de norske fjordene i Nordland og Troms på sommerstid (Aarseth 2006:144)

¹⁹⁴ Særlig var havfisket ettertraktet – fra historiske kilder fra 1700-tallet vet vi at flere av de reindriftssamene faktisk betalte skatt til de norske fogdene for retten til dette fisket (Storm 1988:18).

¹⁹⁵ Storm 2007:364

en form som skiller seg fra den industrielle reindriften Øst for kjølen.¹⁹⁶ Det vanligste var at små familieenheter hadde en håndfull reinsdyr som de melket, eller såkalte sytingsrein – det vil si dyr som settes bort hos andre reineiere på svensk side.¹⁹⁷ Først i kjølvannet av denne omstillingen, mener Storm, blir markebygdene etablert. I realiteten, hevder arkeolog Oddmund Andersen, er forløpet langt mer komplekst.

Han baserer seg på at det ved arkeologiske undersøkelser, har blitt dokumentert gårdsbebyggelse med åker-og februk i området allerede på 1100-tallet. Videre stedfester han på bakgrunn av pollenanalyser, at området var i bruk så tidlig som 200-tallet f. Kr. Andersen assosierer både bruken og bebyggelsen med en samisk tilstedeværelse.¹⁹⁸ Mer konkret knytter han tilstedeværelsen til sjøsamer, som befattet seg med jordbruk i kombinasjon med fiske, jakt- og fangst, og en kystsamisk gruppe som dukket opp i området på 1500-tallet og som drev tamreindrift kombinert med jordbruk, fiske, jakt og fangst.¹⁹⁹ Den senere avskallingen som det ovenfor refereres til, har derfor kun bygd videre på et eksisterende grunnlag.

På 1800-tallet opplever likevel markebygdene en økende tilstrømning fra reindriften på svensk side.²⁰⁰ Dikka Storm forklarer tilstrømningen med at dette århundret ser en generell befolkningsvekst, som medfører at det ryddes jord og startes februk i store deler av reindriftens tradisjonelle områder.²⁰¹ Bjørn Aarseth, som har skrevet mye om samer i historisk tid, viser til sosialdarwinismens fremgang. Han mener sosialdarwinismen på 1800-tallet introduserer en rekke nye lover og reguleringer som innskrenker reindriftssamenes rett til å krysse statsgrensene.²⁰² Oddmund Andersen bygger opp om denne tolkningen når han viser til en konkret skriftlig kilde fra midten av 1800-tallet, som forteller at de svenske samene vaktet rein for de norske samene om høsten – altså sytingsrein. I og med at dyrenes eier ikke selv har overoppsyn med reinen, var det meget risikabelt å holde rein. På sikt, hevder han, har dette vært en av de viktigste årsakene til at reindriften blant den markesamiske befolkningen avtar, for så å forsvinne.²⁰³

Uavhengig av årsak, markebygdene ser på 1800-tallet en vekst – både med tanke på

¹⁹⁶Se f. eks. Andersen 2004:140 for mer om industriell reindrift.

¹⁹⁷ Storm 1988:19

¹⁹⁸ Andersen 2002:

¹⁹⁹ Andersen 2002: 5,172-82, 422-4; Andersen 2004:140

²⁰⁰ T. Andersen 2005:32

²⁰¹ Storm 2007:364

²⁰² Aarseth 2006:147; Blant annet Felleslappeloven fra 1883 som innskrenket reindriftens arealer til fordel for jordbruket.

²⁰³ Andersen 2002:171

befolkning og antall boenheter.²⁰⁴ Mot århundreskiftet og tidlig på 1900-tallet skjer det dog en besynderlig utvikling: Markebygdenes befolkningsvekst til tross, de markesamiske innbyggerne minker. Noe av årsaken kan selvfølgelig være at etniske nordmenn i økende grad velger å bosette seg i markebygdene. Men Dikka Storm peker på en annen, og langt mindre sympatisk mulighet: Fornorskingsspress.²⁰⁵

3.3. «Vi ere en Nation, vi med»? ²⁰⁶

Innledningsvis i dette kapittelet var jeg inne på at det i nasjonalismens ærend på 1800-tallet ble iverksatt en egen nasjonal politikk som skulle håndtere problematikken rundt samenes fremmedartede kultur. I grove trekk gikk politikken ut på å omdanne det som var fremmed til noe kjent – med andre ord assimilering, eller som det på folkemunne ble kjent som:

Fornorsking. Professor i historie Henry Minde, setter fornorskingens oppstart til 1851 med opprettelsen av «Finnefondet» - en budsjettpost opprettet av Stortinget for å sette i gang et kultur- og språkskifte blant samene. Offisielt ble fornorskingen avvirket i etterkrigsårene, men hevder Minde, effektene vedvarte frem til Alta-saken i 1979-81.²⁰⁷ Jeg kommer tilbake til effektene i neste kapittel, men først: Hva gikk fornorskingen ut på?

3.3.1. Fornorskingens ulike faser.

I utgangspunktet rettet fornorskingen seg mot de såkalte *overgangsdistriktene* - det vil si Nordland og Troms, samt kysten i Vest-Finnmark. I denne første perioden hadde fornorskingen som formål å opplyse eller sivilisere samene. Dette skjedde blant annet ved å gi den samiske befolkningen i disse distriktene en overgang fra samisk til norsk språk- og kultur. I sitt tidligste stadium var altså assimileringen en ren sivilisatorisk handling.²⁰⁸

²⁰⁴ Storm 1988:36-7

²⁰⁵ Storm 2007:360, 366

²⁰⁶ Sitat hentet fra diktet «Vi ere en Nation vi med» forfattet av Henrik Wergeland.

²⁰⁷ Minde 2005:6-7; for mer om Altasaken se kapittel 4.1.1.

²⁰⁸ Minde 2005:11; Men valget av nettopp overgangsdistriktene har nok sammenheng med en spesifikk politisk agenda. I sin doktorgradsavhandling nevner Oddmund Andersen at Nordland og Troms på 1500, 1600, - og 1700-tallet hadde lidd under nokså anspente politiske forhold. Tidlig på 1600-tallet hadde Sverige og Danmark-Norge vært i en konflikt over rettighetene til kystområdene i Nordland og Troms. Begge land brukte den gang den samiske befolkningen for å sikre seg kontrollen over disse områdene. Selv om Sverige tapte er det derfor naturlig å anta at de dansk-norske myndighetene så med mistenksomhet på den samiske befolkningen. I sær reindriftssamene Øst for kjølen – det vil si på svensk side – som etter hvert begynte å bosette seg langs kysten og i markebygdene. På sikt mener Andersen at den norske lokalbefolkningen har tatt til seg de offentlige representantenes negative syn på samer. Han begrunner denne antakelsen med at flere gårder fra lister over sjøsamegårder i dette tidsrommet forsvinner for deretter å dukke opp i lister over norske gårder. Dette tolker han

Etter hvert som fornorskingspolitikken utviklet seg, endret den karakter. Da staten i 1870-årene startet en ny og *konsoliderende* fase i fornorskingen, lå det endrede meningsinnholdet i begrepet *primitiv*, i bunn. I denne fasen ble samer ensbetydende med statisk og biologisk laverestående. For samenes «utvikling og fremgang» ble det derfor etablert skoleinternater som isolerte samiske barn fra sine hjemmemiljø.²⁰⁹ I tillegg handlet det i denne fasen om rikets sikkerhet. Etter hvert som samer i denne perioden ble betraktet som fremmede innvandrere fra Øst, måtte man sikre deres lojalitet til den norske stat. Dette var oppnåelig ved at man fornorsket samene.²¹⁰

Tidlig på 1900-tallet – samtidig med unionsoppløsningen – får fornorskingen en ny og kulminerende fase. I denne siste fasen fastspikres det sosialdarwinistiske synet på nordmenn som rasemessig overlegen, og fornorskingen finner sin legitimitet i at Norge har en plikt til å sivilisere og administrere samene.²¹¹ Bjørn Aarseth har hevdet at bofaste samer sør for Finnmark i større grad enn sine nomadiske frender ble et offer for det sosialdarwinistiske synet.²¹² Splittelsen mellom den edle reindriftssamen og den øvrige degenererte samiske befolkningen som jeg tidligere var inne på, kan dermed etter mitt skjønn sees i den offentlige fornorskingspolitikken.

Som et resultat av den offentlige fornorskingen skjer det, i følge Minde, en *etnisk rensing* i distrikter og områder som tidligere hadde vært samisk, eller hatt en høy andel samisk befolkning.²¹³ Kulturviter Ivar Bjørklund bruker ikke selv begrepet, men han er inne på en etnisk rensing i sitt arbeid. På bakgrunn av tall hentet fra Statistisk Sentralbyrå, viser Bjørklund hvordan samer i Kvæningen i Troms utgjorde 44% av befolkningen i 1930. Tyve år senere, i 1950, var det ingen med samisk etnisitet igjen.²¹⁴ Den enkleste tolkningen er at nedgangen skyldes en stor samisk fraflytting, eventuelt dødsfall. I følge Minde er det ikke fullt så enkelt. I tidsrommet 1930 til 1950 mener han i stedet at det skjer et massivt etnisk-og kulturelt identitetsskifte, som medfører at samer begynner å erkjenne seg selv som nordmenn.

I denne sammenheng vil jeg påpeke at det var en vesentlig forskjell mellom de to

dit hen at det anspente og ubehagelige situasjonen for bofaste samer på sikt har ført til et massivt etnisk skifte fra samisk til norsk (Andersen 2002:168, 462-3) Dikka Storm og historiker Lars Ivar Hansen på den annen side forklarer dette med at sjøsamer flytter opp i *marka* (Storm 1990:163-9; Hansen 1986:117-8).

²⁰⁹ Minde 2005:11-12

²¹⁰ Minde 2005:12-13; I denne perioden hadd man også her til lands en finsk innvandring (kvenene) til Øst-Finnmark – også kvenene ble offer for fornorsking begrunnet med rikets sikkerhet.

²¹¹ Minde 2005:12-16; Men det må her nevnes at det fantes embetsmenn og forskere som tok avstand fra en slik politikk (Aarseth 2006: 166)

²¹² Aarseth 2006:147

²¹³ Minde 2005:9

²¹⁴ Bjørklund 1985:12

nevnte folketellingene. I 1930 spurte man hvorvidt den enkelte var norsk eller samisk. I 1950 spurte man etter hvilket hjemmespråk den enkelte brukte. Etter nesten 100 med fornorsking, hvor ett av de primære målene hadde vært å gi samene en språklig overgang til norsk, er det kanskje ikke til å undres over at det ikke ble registrert samer. Samene i Kvænanen snakket ikke lenger samisk, eller så var det primært norsk som ble nyttet i hjemmene.²¹⁵ Jonas forteller f. eks. fra sin barndom i 1950-årene at «mamma og pappa snakka ikkje samisk med oss ungan. Kun med kverandre»²¹⁶

Jonas situasjon har ikke vært uvanlig. I sitt feltarbeid i en sjøsamisk fjordbygd i Vest-Finnmark, har antropologen Harald Eidheim vist, at det Minde refererer til som etnisk rensing, ofte skyldes bevisste handlinger fra aktørenes side. Selv om det tilsynelatende var en homogen kultur i den lille bygden, viste det seg at enkelte av bygdeværingene var kjent med sitt samiske opphav. For disse var det samiske et sosialt hinder, som brakte skam og/eller vanry. Kanskje ikke så underlig med tanke på at man lenge etter fornorskingens offentlige avskaffelse slet med dens ringvirkninger; herunder et allment kjent perspektiv på samer som var tuftet på sosialdarwinismen. Dermed ble det samiske i beste fall forvist til den private sfære og i verste fall benektet.²¹⁷

Selv om Eidheims studie belyste et lite område, er hans resultat relevant også for det øvrige kystområdet i Vest-Finnmark, Nordland og Troms – altså i overgangsdistriktene hvor fornorskingspolitikken først ble satt ut i praksis.²¹⁸ Gjennom de rundt 120-130 årene med norsk assimileringsspolitikk, var det i overgangsdistriktene at den samiske befolkningen opplevde det største fornorskingspresset.²¹⁹ Av den grunn, slik f. eks. Sofie har bemerket, har markesamisk område «vært så fornorska at det for 20-25 år sian ikkje egentlig va så veldig mange som ville være same, eller som va same og som ikkje ville utrøkke det».²²⁰ Markebygdene var med andre ord intet unntak og karakteristikkene som degenerert, statisk og uforanderlig er bare noen av de mange som over tid er blitt heftet ved markesamene.

Ut fra drøftelsen hittil vil jeg konkludere med følgende: Markesamene har, for det første, blitt definert som *De andre*. I tillegg vil jeg hevde at markesamene av den grunn har vært influert av de ulike metafortellingene og stereotypene som drøftelsen i kapittelet har avdekket. Innledningsvis poengterte jeg at metafortellinger kan være avgjørende for hvordan

²¹⁵ Se åttende hefte fra Folketellingen 1950, «Personer født i utlandet – Fremmede statsborgere - Bruken av samisk og kvensk» 1956:22

²¹⁶ Intervju 2, 7. august.

²¹⁷ Eidheim 1971:50-62; se også Eidheim 1969

²¹⁸ Eidheim 1961:38; Minde 2005:9; Eypórrsson 2008:11-20

²¹⁹ Eypórrsson 2008:11-20; Eidheim 1961:38

²²⁰ Intervju 31. juli. 2012.

en kultur blir formidlet i en museal sammenheng. Fordi samer – og mer konkret markesamer – har blitt influert av metafortellinger, vil det være en logisk slutning at deres museale formidling likeledes har blitt influert. Dette bringer avhandlingen tilbake til utgangspunktet: Det stivnede og ensartede bildet som vestlige museer har produsert i forhold til samisk kultur. Derfor vil jeg i neste kapittel drøfte hvordan nevnte metafortellinger har vært vesentlig for den museale formidlingen av samisk kultur.

Kapittel 4:

Det samiske museet – en etnopolitisk utvikling.

Innledning.

Det forrige kapittelet drøftet de mange og varierte oppfatninger, vedrørende samenes opprinnelse over flere hundre år. Det skiftende synet – fra urfolk via arktisk steinalderfolk til immigranter fra Øst – har i følge Cathrine Baglo gjort sitt til, at samisk kultur i økende grad ble marginalisert i norsk historie.²²¹ Tuftet på dette synet, ble det etter hvert legitimt å skrive den samiske tilstedeværelsen ut av den norske forhistorien. Videre ble det naturlig å kategorisere samisk kultur – herunder også den materielle kulturen – inn under etnografiens virkeområde.²²² Ved å forankre den samiske kulturen i etnografien, fikk man dermed en splittelse mellom norsk aktiv historie på den ene siden, og samisk passiv etnografi på den andre. Arkeologen Bjørnar Olsen karakteriserer denne splittelsen som et skille mellom nordmenn som et folk *med* historie, og samene som et folk uten historie.²²³

Dikotomien ga ikke bare utslag i den norske historieskrivingen.²²⁴ Slik flere forskere har påvist, er den også å finne i museale formidlinger av samisk kultur.²²⁵ Som vist i forrige kapittel har dette sammenheng med at samisk kultur innenfor museet stort sett presenteres som en reindriftskultur med få, og til tider ingen, henvisninger til øvrige samiske næringer.²²⁶ Dermed fremstilles samisk kultur som en reindriftskultur som i lang tid har vært uendret – med andre ord som statisk.²²⁷ Dog vil jeg bemerke at en slik presentasjon nok ikke har vært bygget opp bevisst. Grunnen til at nettopp reindrift har vært den primære representanten for samisk kultur i norske etnografiske, og etter hvert også kultur-historiske museer, kan og blir stadig vekk debattert.²²⁸ Jeg skal ikke gjengi debatten, men vil likevel trekke frem to mulige årsaker. Først og fremst ved å drøfte en konkret utstillingsstrategi som ofte brukes av museer, når de skal formidle fremmede kulturer – kjent som *eksotisme*.²²⁹ Deretter knytter jeg

²²¹ Baglo 2001:55-6

²²² Hesjedal 2000:44, 148; Olsen 2004:21

²²³ Olsen 2000:16

²²⁴ Se f.eks. Sjøvold 1962,1974; for unntak se f. eks. Gjessing 1932

²²⁵ Mathisen 1994, 2004; Webb 2001; Nilsen 2009; Baglo 2011

²²⁶ Se f. eks. Pareli 1994 om den samiske utstillingen på Norsk Folkemuseum som stod ferdig i 1990, og som fortsatt står den dag i dag.

²²⁷ Såkalt «ethnographic present» (jf. Fabian 2002:80-2).

²²⁸ Se Mathisen 2000, 2004; Nilsen 2009; se også kapittel 3 og min drøftelse omkring reindriftskultur i levende utstillinger.

²²⁹ Karp 1991

eksotisme opp mot et musealt fokus på reindrift. Et fokus som arkeologen Silje Opdahl Mathisen i ettertid har begrepsfestet som *Laplands eqvipage*.²³⁰ Slik viser jeg hvordan museal praksis over tid, har formidlet samisk kultur som reindriftorientert, statisk og ahistorisk.

Jeg følger opp med å vise hvordan det museale bildet av samisk kultur etter hvert utfordres. Med dette legges grunnlaget for min videre drøftelse, som tar sikte på å synliggjøre ulike etnopolitiske premisser for opprettelsen av egne samiske museer. I denne sammenheng ser jeg blant annet på Alta-saken og internasjonal urfolkspolitikk, belyst med museologisk fagkritikk. Avslutningsvis drøfter jeg hvilke konsekvenser de etnopolitiske premissene etter hvert fikk på formidlingen av samisk kultur i de første og tidligste samiske museene.

4.1. Folket uten historie – en musealisering.

I 1991 ble det ved Smithsonian, et av verdens største kulturinstitusjoner, publisert en samling artikler under navnet «Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Displays». Som verkets tittel antyder, handlet artiklene om hvordan kulturer – egne og andres – ble formidlet i samtidens museer. Kunstkritikeren Ivan Karp, en av antologiens to redaktører, forfattet i denne sammenheng en tekst, som skulle presentere temaet fremmede kulturer på museet. Her begrepsfester han to museale utstillingsstrategier, som brukes i formidlingen av fremmede kulturer. Den første han nevner, fremhever likheter mellom kulturer, og er derfor kjent som *assimilering*.²³¹ «Le Musée du quai Branly», hvor etnografiske artefakter blir stilt ut som kunst, gir et godt eksempel på denne utstillingsstrategien i praksis.²³² Men slik antropologen Anthony Alan Shelton har påpekt, har det innenfor etnografiske museer vært lang mer vanlig å belyse forskjeller ved andre kulturer.²³³ Karp refererer til dette som *eksotisme*, og slik det antydes, vektlegger denne utstillingsstrategien det som er fremmed og ukjent – altså det eksotiske.²³⁴

Fra et norsk ståsted har reindrift lenge vært regnet som en egen samisk næring, uten et samtidig sidestykke i norsk kultur.²³⁵ Som tidligere nevnt slår f. eks. et juridisk dokument fra 1700-tallet fast at reindrift i Norge – og for den saks skyld Sverige – er knyttet opp mot

²³⁰ Opdahl Mathisen 2011

²³¹ Karp 1991:375

²³² Pieterse 1997:126. Se f. eks. Naguib 2007; Shelton (2009)

²³³ Se Shelton 2011:64-5

²³⁴ Karp 1991:375

²³⁵ Jf. Olsen 1986:30

samisk kultur. Så sent som 1925 hevdes det i et populærvitenskapelig tidsskrift, at reindrift er en egen samisk næring.²³⁶ Likeledes mener jeg at assosiasjonen mellom samer og reindrift også i dag lever i aller beste velgående. Under norsk lov er det tross alt kun personer av samisk ætt som har rett til å drive reindrift.²³⁷ Det vil si at koblingen mellom samer og en reindriftskultur, faktisk har hjemmel i norsk lov. Med bakgrunn i dette vil jeg hevde at reindrift fra norsk hold kan, og er blitt, oppfattet som fremmedartet og eksotisk. I tillegg vil jeg hevde at dette anstrøket av eksotisme er årsaken til at nettopp reindriften er blitt satt i fokus innenfor etnografiske og kultur-historiske museer.

Opdahl Mathisen har drøftet overnevnte fokus, slik det har utviklet seg i norske etnologiske- og kulturhistoriske museer fra 1600- tallet og frem til dags dato. I artikkelen «Northern Borderlands and the Aesthetics of Ethnicity» viser hun at fokuset på reindrift i museale kontekster er å finne fra de tidligste etnografiske museene, og frem til dagens etnografiske- og kultur-historiske museer i Norge.²³⁸ Hun begrepsfester fokuset som *Lappish eqvipage* eller *Laplands eqvipage*, og mener at det er anvendelig i alle tilfeller hvor samer – både levende og dukkemannekenger – stilles ut med rein, pulk og lávvu (se figur 6). Dermed har Opdahl Mathisen vist at samer og reinsdyret frem til dags dato har vært, og er, mer eller mindre konstant i museale fremstillinger av samisk kultur.

Selv om hun ikke nytter begrepet, har også Cathrine Baglo i en tidligere publikasjon bemerket at samer, rein og pulk har vært, og er, en meget vanlig kombinasjon i litterære sammenhenger.²³⁹ Hun sporer den første bruken av en slik kombinasjon til Scefteffus



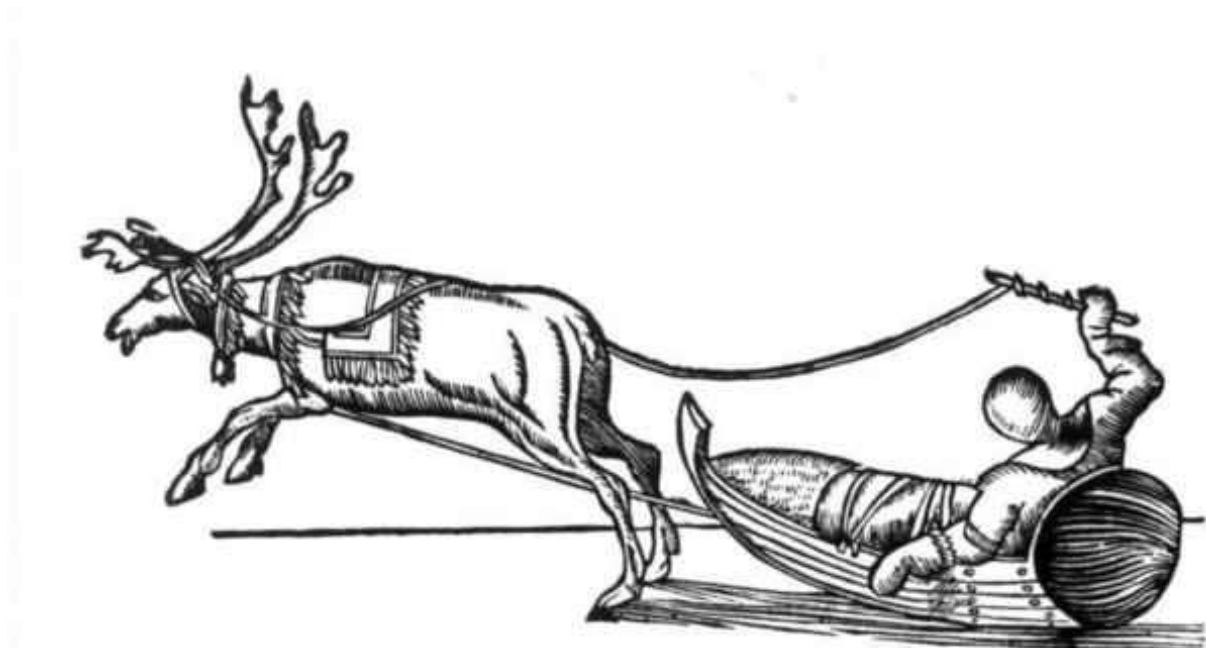
Figur 6: Laplands eqvipage på Norsk Folkemuseum. Privat foto.

²³⁶ Frem 1925:302, sitert i Mathisen 1994:36

²³⁷ Det finnes riktignok noen unntak. Eksempelvis kan en av ikke samisk ætt, såfremt han eller hun adopteres inn i samisk ætt, få et reinmerke. Reindriftsstyret kan også uten videre gi rett til å holde rein såfremt dette er i forskningsøyemed under offentlig ledelse og tilsyn. Men i disse tilfellene er tillatelsen kun midlertidig. (Jf. § 9 & 32, LOV – 2007 – 06 – 15 – 40; Lov om reindrift).

²³⁸ Opdahl Mathisen 2011:61; For eksempler på moderne bruk av Laplands eqvipage i norske museer se f. eks. Pareli 1994:358; Eidheim, Bjørklund & Brantenberg 2012:97

²³⁹ Baglo 2001



Figur 7: Kjørescene med pulk og rein fra Schefferus «Lapponia».© Digitalt Museum.

«Lapponia» fra 1673.²⁴⁰ Blant dette verkets mange litografier finnes nemlig ett, som avbilder en kjørescene med en same, rein og pulk (se figur 7). I påfølgende års reiseberetninger og oppslagsverk om samer, blir illustrasjonen reproduisert i mer eller mindre uendret tilstand. På sikt har dette ført til at kjørescenen med rein, pulk og samene er blitt en metonymi for det typisk samiske.²⁴¹ Sagt noe annerledes, blir samene med reinsdyret det visuelle uttrykket for samisk kultur – altså et vehikkel. Baglo baserer seg riktignok på litterære kilder, men jeg vil likevel hevde at hennes tolkning kan overføres til en museal kontekst. Slik det fremkommer av Opdahl Mathisens artikkel har *Laplands eqvipage* i museet, blitt et standardisert uttrykk for samisk kultur. I like stor grad som Baglos kjørescene er en metonymi for det typisk samiske i litteratur, kan *Laplands eqvipage* sies å være det samme for samisk kultur i de etnografiske – og kulturhistoriske museene i Norge.

Over tid har altså litteratur og museer konstruert en forestilling av samisk kultur som er nært knyttet opp mot reindrift.²⁴² Til ulik tid har, slik Opdahl Mathisen viser, *Laplands eqvipage* hatt et mangfoldig og ulikt meningsinnhold – og som sådan vært et *site of intersecting history*.²⁴³ Men den visuelle konstruksjonen, forblir for det meste uendret gjennom 18- og 1900-tallet. Dermed ble samisk kultur oppfattet både som statisk og

²⁴⁰ Opdahl Mathisen påpeker at dette bildet er representert i den europeiske litteraturen om samene på et enda tidligere tidspunkt. F. eks. i Olaus Magnus «Historia om de nordiska folken» fra 1555 (2011:61)

²⁴¹ Baglo 2001:115; 1

²⁴² Se Webb 2001:155; Mathisen 2000:181; Eidheim, Bjørklund & Bratenberg 2012:99

²⁴³ Jamfjør Edwards 2001:2

ahistorisk i meget lang tid.²⁴⁴ Arkeologen Audhild Schanche mener at dette synet stod meget sterkt i det norske storsamfunnet, frem til avviklingen av fornorskingspolitikken i årene etter 2. Verdenskrig.²⁴⁵ For flere er det likevel en helt annen hendelse som står sterkt i minne som startskuddet for en reell endring. Blant dem er tidligere museumsbestyrer for RiddoDuottar Museat i Kárášjokha/Karasjok, Káren Elle Gaup. Gaup hevder at man først i 1970-årene ser en reell forbedring i det generelle samfunnssynet på samisk kultur. Og i sær forbinder hun dette med Alta-saken.²⁴⁶

4.1.1. Čájehehkot Sámi Vuoiŋŋa²⁴⁷ – bildet endres.

Alta-saken ble kjent over natten i 1979 når norske medier rettet blikket mot nord og mot «Folkeaksjonen mot utbyggingen av Alta-Kautokeino-vassdraget». Motstanden mot utbyggingen var riktignok av langt eldre årgang. Striden startet allerede i 1968 da planene om en utbygging for første gang ble lagt frem i det offentlige rom. Både norske og samiske interesseorganisasjoner, var den gang meget vokale i sine protester. Alta og Kautokeino kommune tok i tillegg til orde for full stans av utbyggingsplanene. Motstanderne baserte sine hovedargumenter på vassdragets betydning som lakseelv, for jordbruk og klima i Alta-området, samt de særegne naturkvalitetene i Alta-dalen. Fra et samisk ståsted var verneinteressene i større grad knyttet opp mot bevaring av kultur-og livsgrunnlag. En utbygging ville nemlig legge store deler av samiske reindriftsområder under vann. Til tross for den massive motstanden vedtok det norske Stortinget i 1978 å bygge ut vassdraget.

Det påfølgende året ble det i Alta opprettet en folkeaksjon, som gikk til sivil ulydighet for å stanse planene. I Oslo markerte samiske grupperinger sin protest ved å sette opp en lávvu foran det norske Stortinget og videre ved å gjennomføre sultestreiker. Den første i 1979 og deretter i 1981. Selv om formidable krefter hadde blitt mobilisert i protest, ble utbyggingen likevel gjennomført og i 1987 ble Altakraftverket satt i drift.²⁴⁸

Verneinteressene i Alta-saken led et nederlag, men hendelsen satte søkelyset på samiske rettigheter, eller rettere sagt, mangelen på sådanne. Lignende forsøk var tidligere gjort, blant annet av den kjente kvinnelige og samiske aktivisten Elsa Laula Renberg. Hun

²⁴⁴ Hesjedal 2001:44, 148; Fabian 2002

²⁴⁵ Schanche 2000a:11

²⁴⁶ Gaup 2006

²⁴⁷ Čájehehkot Sámi Vuoiŋŋa, eller ČSV som det ofte forkortes til betyr, *Vis Samisk Ånd*, og kan knyttes til den samiske revitaliseringskampen som primært foregikk i 1970- og 80-årene etter flere hundre år med fornorsking. Under revitaliseringen ble ČSV lansert som et mektig slagord som stod, og fortsatt står, for den samiske tilbaketakelsen av land, språk, egenverd, eiendom og kultur (Gaup 2006:96)

²⁴⁸ For mer om Alta-saken se Hjorthol 2006 og Aarseth 2006

hadde allerede i 1904 oppfordret samer til å organisere seg. For kun gjennom å forene seg, kunne samene oppnå makt.²⁴⁹ Men det store gjennomslaget kom først i kjølvannet av Alta-saken.²⁵⁰ Som Bjørnar Olsen den gang kommenterte ble motstanden mot utbyggingen:

*[...] symbolically transformed by the Saami into a confrontation in which the salient issues became those of their ethnic and cultural integrity and their political rights as the aboriginal population of the area.*²⁵¹

Alta-saken ble altså en metafor for retten til en selvbestemt samisk identitet og kultur. Men minst like viktig var samenes krav om å bli anerkjent som Norges *urbefolkning*.²⁵²

Begrepet urbefolkning har i senere år – og især fra 1970-og 80-årene – vært i økende bruk. Og selv om dette ikke er universalt bindende, er det gjerne José Martinez Cobos definisjon fra en rapport til FN i 1986 som legges til grunn.²⁵³ Cobo hevder her at:

*Indigenous communities, peoples and nations are those which have a historical continuity with pre-invasion and pre-colonial societies that developed on their territories; consider themselves distinct from other sections of societies now prevailing in those territories, or part of them. They form at present non-dominant sectors of society and are determined to preserve, develop, and transmit to future generations their ancestral territories, and their ethnic identity, as the basis of their continued existence as peoples, in accordance with their own cultural patterns, social institutions and legal systems.*²⁵⁴

En *urbefolkning* er med andre ord en folkegruppe, som innenfor en nasjonalstat, utgjør et førstetlig og/eller separat historisk- og etnisk folk. I tillegg er de ofte marginaliserte folkegrupper som har vært, eller blir, undertrykt av majoritetsgrupper i samfunnet. Stort sett er det med andre ord snakk om mennesker og kulturer, som Vesten tidligere har oppfattet som *primitive*.

Sosialantropologen Marcus Colchester har påpekt at et folk som i dag definerer seg selv som et *urfolk*, og blir internasjonalt akseptert som sådan, oppnår retten til å eie og formidle sitt eget språk, kultur, identitet og historie. Dette innenfor en nasjonal arena, men også i internasjonale fora.²⁵⁵ Med andre ord; ved å definere seg selv som et urfolk, kan

²⁴⁹ Renberg 1904:29-30

²⁵⁰ Kalstad 1976; Gaup 2006:91; Josefsen 2007:16-7

²⁵¹ Olsen 1986:36; se også Olsen 2000 hvor han gjentar dette synspunktet.

²⁵² I så måte er samene i godt selskap. I 1960- og 70-årene gikk spørsmålet om urfolks rettigheter til land, vann, kultur og identitet som en farsott over store deler av verden. I USA okkuperte f. eks. i 1973 Oglala-dakotaer og andre indianere Wounded Knee i protest mot amerikanernes undertrykkelse av urbefolkningen i Amerika.

²⁵³ F. eks. bygger ILO-konvensjon 169 sin forståelse av urbefolkning på Cobo (ILO 169 1989:§1). Norge ratifiserte denne konvensjonen 20. juni 1990. Definisjonen av urfolk som i konvensjonen ble lagt til grunn kan derfor sies å være bindende i Norge.

²⁵⁴ Cobo 1986, 5:§ 379

²⁵⁵ Et eksempel på sistnevnte er opprettelsen av United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues/ FN's permanente forum for urfolk som er et rådgivende organ for FN. Det bør dog merkes at denne oppfatningen ikke

undertrykte folkegrupper gi seg selv status som autonome. Dette har, mener Colchester, sammenheng med det internasjonale samfunnets senere års forsøk på å ta et oppgjør med tidligere evolusjonære og sosialdarwinistiske perspektiver på de såkalte *primitive* folkegruppene.²⁵⁶

Primitive folkegrupper har tidligere sjelden hatt rett til å formidle seg selv. Implisitt innebærer dette at andre har hatt denne retten. Stort sett har privilegiet tilhørt majoritetsbefolkningen i de landene som i dag har egne urbefolkninger. Eller majoritetsbefolkningen i de landene som har hatt kolonier med opprinnelige og *primitive* befolkninger.²⁵⁷ Som min drøftelse av samer som *De andre* viser, kan dette resultere i at det skapes og promoteret et nokså usympatisk bilde av den marginaliserte gruppens kultur og livsstil. På sikt er det klart at et slikt bilde ikke er uten effekt på de urfolkene som utsettes for en negativt betonet fremstilling av sin egen kultur og livsstil.²⁵⁸ En rekke sosiologiske studier har vist at marginaliserte grupper ofte identifiserer seg selv med bildet som majoritetsbefolkningen skaper av nevnte gruppe.²⁵⁹ Å redefinere seg selv som et urfolk, er en av måtene såkalte primitive folkegrupper kan ta et oppgjør med negative fremstillinger av egen kultur og livsstil. Som urfolk er det nemlig legitimt å ta sitt eget språk, kultur, identitet og historie i eie.²⁶⁰

Ved å redefinere seg selv som et urfolk, ble det derfor legitimt for samene å kreve eierskap til eget språk, kultur, identitet og historie. Alta-saken ble i så måte den utløsende årsaken til at samene i 1980-årene igangsatte prosessen beskrevet av Colchester. En prosess som kuliminerte med etableringen av et eget samisk parlament – Sámediggi/Sametinget – i 1989. I første omgang lå fokuset på en samisk tilbaketakelse av rettigheter, språk, identitet og kultur.²⁶¹ Retten til en levende og ikke-statisk historie var i denne sammenheng meget relevant. Av den grunn så samene til den arkeologiske fagdisiplinen. Som drøftet i foregående kapittel hadde arkeologien mye av ansvaret for at samisk kultur fikk ord på seg for å være statisk. Derfor var det bare rett og rimelig at arkeologien tok grep for å rette opp dette inntrykket. Dermed satte man fra samisk hold frem krav om forskning og debatt rundt en samisk

er delt av alle. Kristin Jernsletten mener f. eks. at statusen som urbefolkning er heller tvilsom fordi den er et annet ord for «hjemløse i eget land» (Jernsletten 2000:53).

²⁵⁶ Colchester 2000

²⁵⁷ Se f. eks. Olsen 2001:86-7

²⁵⁸ Se f. eks. Mathisen 1994:39

²⁵⁹ Comaroff 1992:53; Mennel 1994:182; Eidheims (1969, 1971) studier av sjøsamer i fornorskede bygder i Nord-Norge eksemplifiserer dette.

²⁶⁰ Colchester 2000:2; se også Hodgson 2002:1040-1; Stanley 2007:16

²⁶¹ Stordahl 1996; Gaup 2006

forhistorie. Også i arkeologenes egne rekker ble dette kravet presset frem.²⁶² Som en følge av dette, ble det i 1980-årene publisert store mengder forskningsarbeider som berørte nettopp samenes forhistorie: Bjørnar Olsens magisteravhandling «Stabilitet og endring. Produksjon og samfunn i Varanger 800 f. Kr. – 1700 e. Kr.»; Audhild Schanches magistergrad «Nordnorsk jernalderarkeologi: et sosialgeografisk perspektiv»; Kjersti Schanches magistergrad «Mortensnes, en boplass i Varanger. En studie av samfunn og materiell kultur gjennom 10000 år»; Oddmund Andersens hovedfagsoppgave «Ofuohtagat: samer og nordmenn i Ofoten» og Inger Storlis «"Stallo" - boplassene. Spor etter de første fjellsamer?» er kun noen få eksempler.²⁶³ Det mange av disse avhandlingene hadde til felles, var at de omhandlet aspekter ved samisk kultur, historie og ikke minst identitet, som til da var blitt overskygget av fokuset på reindriftssamene. Plutselig var kystsamen, sjøsamen, skoltesamen og markesamen kategorier på lik linje med reindriftssamen. Og fra samisk hold vokste det dermed frem et ønske om å synliggjøre dette.²⁶⁴ Spørsmålet var hvordan dette kunne gjøres.

4.1.2. «Og da kjæm man jo ikkje unna museum».²⁶⁵

Professor i museologi Eilean Hooper-Greenhill har ved flere anledninger vist at et museum, kan skape, synliggjøre og legitimere fortellinger om kulturer og kulturelle identiteter.²⁶⁶ I «Museums and the Interpretation of Visual Culture» viser hun f. eks. hvordan et vell av meninger og dimensjoner i en utstilling, snevres inn i henhold til utstillingens tematikk og/eller formål. Hun viser blant annet til et fotografi av en ung maorikvinne – Makereti – som ble tatt sent på 1800-tallet eller tidlig på 1900-tallet. I 1992 ble fotografiet stilt ut som en del av utstillingen «Images of People» ved «Russel-Cotes Art Gallery». Hooper-Greenhill understreker at Makereti «is a woman with multiple identities».²⁶⁷ Hun er for det første Makereti, og har som sådan en kulturell identitet på bakgrunn av sin maorikultur. I sitt møte med Vesten skaper Makereti en annen identitet, som Maggie Papakure; den eksotiske og fremmede. Når Makereti gifter seg med den unge og britiske Mr. Staples-Brown, får hun som Mrs. Richard Staples-Brown en ny identitet. Denne identiteten blir skapt av hennes nærhet med den engelske middelklassen. Allikevel er det kun Maggie Papakure – den unge og fremmedartede maorikvinnen som ble skapt i henhold til Vestlige forventninger – som

²⁶² Se Schanche & Olsen 1983

²⁶³ Olsen 1984; A. Schanche 1986; K. Schanche 1988; Andersen 1992; Storli 1994;

²⁶⁴ Gaup 2006:91-3; Opdahl Mathisen 2010:296-7; Amundsen 2011:737

²⁶⁵ Intervju 1, 7. august 2012.

²⁶⁶ Jf. Hooper-Greenhill 2000:19; men se også Hooper-Greenhill 1992

²⁶⁷ Hooper-Greenhill 2000:80

fremstilles av «Russel-Cotes Art Gallery».²⁶⁸ Altså velger museet hvilken identitet som skal formidles. Likeledes velger museet bort de identitetene som *ikke* formidles.

Evnen til å styre hva som skal, og hva som ikke skal formidles av museet, er i følge kunsthistorikeren Donald Preziosi tuftet på at museet fungerer som en *ramme*.²⁶⁹ Preziosi henter sin begrepsforståelse hos den franske filosofen Jaques Derrida og hans bruk av begrepet «parergon». I opplysningstiden ble parergon – i stor grad takket være Immanuel Kant – definert som en fysisk gjenstand som hadde som funksjon å separere et bilde fra omgivelsene.²⁷⁰ For Derrida var parergon, eller rammen, derimot et element som knyttet bildet sammen med omgivelsene.²⁷¹ Slik han definerte det, kan en ramme dermed forankre et bilde i en samtidig ideologi eller nasjonalhistorie. I likhet med Derrida mener Preziosi at en ramme binder noe sammen med sine omgivelser. Men i stedet for å se på rammen som en materiell gjenstand, oppfatter han at det å ramme inn noe, er en metaforisk prosess, som skaper *en* versjon av fortiden eller fremtiden ut fra samtidige behov.²⁷²

For å forklare hva Preziosi legger i museet som ramme, vil jeg vise til antropologen Janet Levy. I artikkelen «Prehistory, Identity, and Archaeological Representation in Nordic Museums» fra 2006 drøfter Levy hvordan samisk historie, kultur og identitet blir fremstilt i samtidige samiske museer. Hun bemerker i denne sammenheng, at flere av museene helt uproblematisk fremstiller de tidligste mesolittiske bosetningene i nord som proto-samiske. Mesolitikum er tidsrommet mellom steinalderens eldste og yngste fase, og strekker seg i Norge fra ca. 8.000 til 4.000 f. Kr. Museene skaper dermed en meget lang tidslinje for samisk bosetning i nordområdene.²⁷³ Slik jeg drøftet i foregående kapittel, er dagens arkeologer jamt over enige om at samisk etnisitet oppstår engang i det siste årtusenet f. Kr. Det vil si mellom 7- og 3. 000 år etter mesolitikum. Spennet mellom de angivelige proto-samiske og samiske bosetningene er altså betraktelig og, vil kanskje noen argumentere, uforsvarlig.²⁷⁴ Så hvorfor legge til grunn en tolkning med dette dype tidsspennet?

²⁶⁸ Hooper-Greenhill 2000:77-82.

²⁶⁹ Jf. Preziosi 1996:96; se også McLachlan & Reid 1994

²⁷⁰ Se Derrida 1987; i sær s. 83 – 118;

²⁷¹ Derrida 1987:45

²⁷² Preziosi 1996:104; se også Marin 1996:79; Preziosi 2012.

²⁷³ Levy 2006:142;

²⁷⁴ En slik argumentasjon vil stort sett hvile på et krav om etnisk identifisering. I følge arkeologen Edel Berg (2001:82) har etnisk opphav til nordisk materiale stort sett blitt behandlet som uproblematisk, mens identifiseringen av samiske kulturminner gjerne har blitt beheftet med politiske implikasjoner og krav til legitimering. Det vil si at mesolittiske bosetninger i Norge automatisk relateres til en nordisk etnisitet. Når samer tilsvarende forsøker å tilskrive mesolittiske bosetninger til sine forfedre, møter de langt større krav til legitimering.

Ved å se på museet som en *ramme*, er det en mulig årsak som øyeblikkelig peker seg ut. I 2003 fremmet den norske regjering lovforslaget «Om lov om rettsforhold og forvaltning av grunn og naturressurser i Finnmark fylke».²⁷⁵ Slik navnet tilsier, omhandlet lovforslaget retten til å forvalte land og vann i Finnmark. På grunnlag av forslaget til en såkalt «Finnmarkslov», ble blant annet samenes rett til land og vann debattert.²⁷⁶ I en slik sammenheng er det vesentlig å kunne dokumentere lang samisk bruk. Dermed blir det relevant at samisk bosetning har en lang tidslinje, fordi dette kan legitimere samiske krav om retten til land og vann. På bakgrunn av samtidige behov, formidlet altså de samiske museene den gang et bestemt bilde av fortiden.

Trekker jeg dette tilbake til Makereti, er det nok meget relevant at «Images of People» var en utstilling som blant annet fokuserte på hvordan fotografier av, eller gjenstander tilhørende *De andre*, ble fremstilt i museale kontekster på 1800-tallet.²⁷⁷ Når «Russel-Cotes Art Gallery» valgte bort Makereti og Mrs. Staples-Brown var det ikke på grunn av manglende kunnskap om denne mangfoldige kvinnen. Tvert i mot skyldtes det at kun Maggie Papakura – den fremmedartede maorien som var blitt skapt for å møte Vestlige forventninger – var relevant for utstillingens tema.

Sosialantropologen Tone Fredriksen Ydse har på oppdrag fra «Norsk kulturråd og statens senter for arkiv, bibliotek og museum – ABM utvikling», kartlagt eksisterende kunnskap om kulturarvinstitusjoners rolle/r i samfunnet. I denne sammenheng peker Ydse på at det i 1980-årene var et meget stort fokus på museers evne til å forme, skape og formidle bestemte bilder av fortid, kultur og identitet. Blant annet understreker hun datidens bevissthet omkring museets rolle som *identitetsskapende*.²⁷⁸ Flere samiske utredninger om samisk kulturminnevern og museumsvesen fra denne perioden, viser at man fra samisk hold ikke var ukjent med at museet var en av de fremste arenaer for å skape og konstruere kulturelle identiteter.²⁷⁹ I en tid hvor det var ønskelig å synliggjøre alle aspekter ved samisk historie, kultur-og identitet på samenes egne premisser, er det kanskje ikke til å undres over at museer

²⁷⁵ Ot. prp. nr. 53. 2002-2003; Lovforslaget bygger på NOU 1997:4 – Naturgrunnlaget for samisk kultur. En utredning fremlagt av Samerettsutvalget oppnevnt i 1980 når staten etter Alta-saken erkjente sitt ansvar ovenfor det samiske folket.

²⁷⁶ Se f. eks. Brennpunkt: Førsteretten sendt 15. november 2011

²⁷⁷ Hooper-Greenhill 2000:79

²⁷⁸ Ydse 2007:16

²⁷⁹ F. eks. «Samisk kulturminnevern: organisasjonsspørsmål innen samisk kulturminnevern» fra 1984.

ble en av arenaene man valgte å gjøre dette gjennom. Som Kari sier: «[...] med ønsket om å ivareta samisk språk, kultur og historie [...] kjæm man jo ikkje unna museum».²⁸⁰

4.2. Gula, gula – hør stammemødrenes stemme.²⁸¹

Etter hvert som de samiske museene ble etablert, begynte arbeidet med å redefinere samene som et urfolk. Dette skjedde blant annet gjennom egne utstillinger som skulle formidle samisk kultur, men nå på samiske premisser. Den første som i så måte kom på banen var «Sámiid Vuorká-Dávvirat/De samiske samlinger» i Kárášjohka/Karasjok.²⁸² Bjørnar Olsen har i ettertid analysert denne utstillingen (som står den dag i dag). Han beskriver den som «et bilde av en før-moderne samisk kultur» som i bunn og grunn «fraviker [...] lite fra den etablerte etnografiske genren ved de større skandinaviske museene.»²⁸³ Utstillingen nevner riktignok at det er ulike samiske tradisjonelle næringer, men hevder at de interne forskjellene i den samiske kulturen er så små, at det er snakk om ubetydelige variasjoner. Primært ligger derfor fokuset på reindrift.²⁸⁴ Altså er *Laplands eqvipage* et vesentlig moment i utstillingen. Olsen peker i tillegg på at utstillingen fremstiller den samiske kulturen som en kultur uten endringer i tid. Han mener derfor at «Sámiid Vuorká-Dávvirat/De samiske samlinger» gjenskaper synet på samisk kultur som statisk og ahistorisk, og at utstillingen står i fare for å reproducere de etnografiske mesterfortellingene som man i utgangspunktet hadde et ønske om å utfordre.²⁸⁵ Olsen analyserer også tidlige utstillinger på «Siida Oaphis/Siida Inarian Saamelaimuseo» i Inari, Finland og «Ájtte – Duottar- ja Sámemusea/Svenskt Fjäll- och Samemuseum» i Jokkmokk, Sverige, og kommer til lignende konklusjoner.

I likhet med Olsen besøkte også antropologen Janet Levy flere av de tidligste samiske museene for å analysere utstillinger – heriblant «Sámiid Vuorká-Dávvirat/De samiske samlinger». Også hun mener at de samiske museene gjenskaper tradisjonelle etnografiske utstillinger. Dette ved at de fronter *Laplands eqvipage* som det mest særegne kjennemerket ved samisk kultur. I tillegg peker hun på at museene formidler samisk kultur, som nært forbundet med natur, og samer som et naturfolk. Holdningen kan minne om opplysnings-

²⁸⁰ Intervju 1, 7. august 2012.

²⁸¹ *Gula, Gula*, eller *Hør, Hør* som er den norske oversettelsen er en låt på Mari Boines gjennombruddsalbum fra 1989.

²⁸² Museet er i dag en del av museumssiidaen RiddoDuottar Museat.

²⁸³ Olsen 2000:18

²⁸⁴ I tillegg har utstillingen et diorama av en båt, men denne er ikke fremtredende.

²⁸⁵ Olsen 2000:26; også fra samisk hold bemerkes det at de samiske museene ofte formidler et syn på samer som et statisk folk (se f. eks. Sm. rådets museumsmedling 2004:17)

tenkernes syn på primitive som edle ville og *naturmennesker*. Og riktignok mener Levy at assosiasjonen mellom natur og samer, fort kan resultere i at samisk kultur blir oppfattet som primitiv.²⁸⁶

I denne sammenheng vil jeg påpeke at dagens museer er nødt til å ta hensyn til mer enn den synlige kulturarven. I tillegg må det utøves omtanke ovenfor den immaterielle kulturarven.²⁸⁷ Jeg mener at de samiske museenes formidling av samer som naturmennesker, har sammenheng nettopp med en immateriell kulturarv. I det tradisjonelle samiske samfunnet har det aldri vært vanlig å sette et skille mellom kultur og natur. Natur *er* kultur, og kultur *er* natur.²⁸⁸ Og muligens har «Sámiid Vuorká-Dávvirat/De samiske samlinger» tatt sikte på å formidle nettopp dette. Som Levy selv kommenterer, er det ikke utstillingens formål å naturalisere samene, men å transformere natur til kultur og vise versa.²⁸⁹ Det kan likevel virke som om de tidligste samiske museenes utstillinger befatter seg med det tidligere synet på samene, som den noble og edle ville.

Men, hevder Levy, en slik befattelse er ikke uten grunn. Ved å fronte samisk kultur, som primært assosiert med reindrift og natur, benytter de samiske museene seg av en *strategic essentialism*.²⁹⁰ Det vil si en strategi hvor man med fullt overlegg former og homogeniserer et folk og en kultur i henhold til *vestlige* stereotyper. Levy mener at de samiske museenes bruk av denne strategien, primært er rettet mot majoritetsbefolkningen. Slik skapes det en gjenkjennelseseffekt blant majoritetsbefolkningen, som gjør at det blir lettere for den aktuelle homogeniserte kulturen å oppnå annerkjennelse, og kreve rettigheter, som *ett folk*.²⁹¹

Levy er ikke alene om å tolke samiske utstillings bruk av stereotyper som en bevisst handling fra museenes side. I 2001 leverte arkeologen Sharon Webb doktorgradsavhandlingen «Contested Histories or Multiple Pasts?: The Representation of the Archaeological Past in the Museum». Sin empiri hentet hun blant annet fra samiske museer i Norge, Sverige og Finland; heriblant «Sámiid Vuorká-Dávvirat/De samiske samlinger». Webb bemerker i likhet med Levy i hvor stor grad denne utstillingen tar sikte på å formidle samisk kultur, som nært forbundet med natur og reindrift. Ut fra dette mener også Webb at de samiske museene gjenspeiler det *fikserte* (og dermed statiske) bildet av samisk kultur. På mange måter byr derfor de samiske museene på vestlige stereotyper i sine museale formidlinger av samisk

²⁸⁶ Levy 2006:142

²⁸⁷ Kirshenblatt-Gimblett 2012:200

²⁸⁸ Se f. eks. Mulk & Bayliss-Smith 1998:379

²⁸⁹ Levy 2006:142

²⁹⁰ Levy 2006:144; se også Hodgson 2002:1040 hvor Levy henter sin inspirasjon fra.

²⁹¹ Se Hodgson 2002:140, 1046

kultur. Men, poengterer hun, dette var i en periode nødvendig for å bygge opp, understreke-og forsterke samisk identitet. Hun konkluderer derfor med at museene, ved å benytte seg av stereotyper, har forhandlet frem og skapt en positivt ladet samisk kollektiv identitet, men på egne premisser.²⁹² I motsetning til Levy mener altså Webb at de samiske museenes bruk av strategisk essensialisme i all hovedsak er rettet mot samene selv.²⁹³

4.2.1. Kjært barn har mange navn!

Strategisk essensialisme, å bevisst forme og homogenisere sitt folk-og sin kultur i henhold til *vestlige* stereotyper, er i følge antropologen Dorothy Hodgson en strategi som ofte blir benyttet av urfolk, som søker annerkjennelse og krever rettigheter.²⁹⁴ Slik jeg forstår begrepet, går strategisk essensialisme ut på at man tar klassiske stereotyper, og erverver det til eget bruk for å oppnå noe konkret. Et typisk eksempel er hvordan både Xavante og Kayapoene i Amazonas, som til vanlig er kledd i typisk vestlig mote, har for vane å stille opp i tradisjonell hodepynt, kroppsmaling, perler og fjær når deres krav om rettigheter får medieomtale.²⁹⁵ Siden folk flest assosierer indianerkulturer med hodepynt og fjær, brukes de som symboler av Xavante og Kayapoene, nettopp fordi de ønsker å bli gjenkjent som indianere.

Strategisk essensialisme kan også brukes til å påvirke innenfor egen kultur. Sigbjørn Skåden har, slik jeg leser ham, drøftet en form for strategisk essensialisme, når han forklarer at enkelte elementer i samisk kultur etter revitaliseringen ble gjort om til sentrale symbolverdier hos samene. Dette fordi tilsvarende elementer ikke eksisterte i den norske kulturen. Heriblant språk, klesdrakt og reindrift.²⁹⁶ Prosessen ga seg til kjenne i Oslo, når samer satte opp en lávvu utenfor det norske Stortinget i 1979- og 81. Med denne bruken endret lávvuen sin symbolske karakter. Fra å være en boligform innen reindriften og dermed forbeholdt svært få samer, ble den omdannet til et symbol for hele det samiske folket.²⁹⁷ Hvor stor virkning dette har hatt for ettertiden, ble synlig i 2001 da det samiske parlamentet i Norge – Sametinget – åpnet sitt nye bygg somvar formet som en lávvu (se figur 8). At tilsvarende symboleffekt har vært kjent i markebygdene kom tydelig frem under mitt feltarbeid. På vei til

²⁹² Webb 2001:163; se også Webb 2006:174

²⁹³ Dette er i museale urfolkssammenhenger ikke uvanlig – se Hilden 2000:12-3

²⁹⁴ Hodgson 2002:1040; Se f. eks. Turner 1991; Conklin & Graham 1995; Conklin 1997, for kritikk av strategisk essensialisme, eller kulturell essensialisme, se Hilden 2000

²⁹⁵ Conklin 1997:724-5

²⁹⁶ Skåden 2004:24

²⁹⁷ Andersen 2002:105-6



Figur 8: Det norske Sametinget. © Sametinget



Figur 9 og 10: Privat eiendom i markebygda med oppsatt lávvu eller lavvustenger. Privat foto.



et av mine intervjuer la jeg merke til at flere av de private husene jeg kjørte forbi hadde oppslåtte lávvuer i hagene (se figur 9 og 10). Da jeg kom til min informants hjem fant jeg ut at det også her var slått opp en lávvu i hagen. Jeg spurte Sofie om det fantes en særskilt grunn til dette, og hun svarte da at:

[...]når førnorskinga kom blei man jo så veldig norsk. Man gjekk ikkje i kofte, og man gjorde i hvertfall ingenting førr å symboliser det samiske. Men etter den der oppvåkningstia så sku man jo vise at man e samisk, og kanskje e det også.....ein ting e nu att lávvu e ganske praktisk å ha liksom, de e nu ein ting; det e ganske greit å ha en lávvu i hagen liksom. Men det e vel kanskje også ein måte å berre symbolisere førr andre som kanskje ikkje heilt e ute av skapet enda liksom. Att det ha ein symbolmakt, førr å vise at det samiske e. Og at man ikkje kan komme her å tru att vi sama fer nån plass liksom. Eller, vi ha jo ikkje forn nån plassa, men at vi ikkje gi opp kampen. Att vi ikkje ska la vær å vise at vi e sama her i bygda fordi at nån ikkje like det.²⁹⁸

²⁹⁸ Intervju, 31.7.2012

Bruken av strategisk essensialisme, slik det her beskrives, er, slik jeg ser det, et kjennetegn ved kontaktsonene. Men det begrepsfestes da som en autoetnografisk tekst. Autoetnografier beskriver, som tidligere nevnt, situasjoner hvor undertrykte eller marginaliserte grupper «describe themselves in ways that engage with representations others have made of them».²⁹⁹ Det vil si at en autoetnografi kan benytte seg av stereotyper om en marginalisert gruppes kultur, identitet og fremtoning. Dette fordi stereotypene er kjent både for minoritetsgruppen/e det gjelder, så vel som majoritetsgruppen/e som engang har skapt dem. Poenget med en autoetnografisk tekst er at gruppen, som initierer teksten, ikke har den samme definisjonsmakten som majoritetsgruppen/e besitter. De er derfor nødt til å ta utgangspunkt i de eksisterende stereotypene, men de kan forsøke å endre hva stereotypene innebærer.³⁰⁰

Slik Levy har drøftet, bruker de samiske museene bevisst eksisterende stereotyper i sine utstillinger. Hensikten, mener jeg, var å gi stereotypene et mer positivt innhold og formidle dette til det norske storsamfunnet. Webb viser det samme i sin drøftning av samiske museers stereotype utstillinger. I motsetning til Levy mener Webb at samer er det primære målet. Jeg vil ikke hevde at den ene har mer rett en den andre. Poenget med en autoetnografisk tekst, er tross alt at den retter seg både mot skaperne og inspirasjonen for stereotypene. Det mest vesentlige er, slik jeg ser det, at de samiske museene i sin tidligste fase, tok et oppgjør med bildet av samisk kultur som var blitt skapt etter flere hundre års undertrykking og fornorsking. At de valgte å gjøre dette ved å reforhandle innholdet i de eksisterende stereotypene, er forståelig hvis man tar med i betraktning, at mennesker som utsettes for stereotyper ofte identifiserer seg selv med stereotypene. Herigjennom skapes det en positiv kollektiv samisk identitet. Først når man har dette som utgangspunkt, mener jeg at de samiske museene var i stand til å ta fatt på formidling av flere og mangeartede samiske identiteter. Det er denne prosessen jeg vil drøfte i de følgende kapitler.

²⁹⁹ Pratt 1991:34

³⁰⁰ Pratt 1991:34

Kapittel 5:

Med nav og eiker - forhandlinger om identitet I.

Innledning.

Ett av de første skrittene mot et eget markesamisk museum kom i 1982. Tro mot tidens revitaliserende ånd fattet den lokale NSR³⁰¹ foreningen – *Inna ja Biras Sámiid Searvi*³⁰² – et vedtak om å bevare et samisk gårdstun fra eldre bosetning i det markesamiske området. Hensikten var da «å vise fram det samiske» i et positivt lys, og videre bygge opp en positiv markesamisk identitet.³⁰³ Bakgrunnen for en slik agenda har sammenheng med den offentlige fornorskingspolitikken, som Norge fra 1852 til 1950-årene førte mot samene. Som en følge av statens assimileringsspolitikk, ble det i samiske områder etterhvert vanlig å assosiere det samiske med skam og/eller vanry – også blant samene selv. I følge mine informanter er dette også tilfelle for markebygdas innbyggere, og flere av markesamene gjennomgikk et identitetsskifte: De ble med andre ord «fornorsket». Som forventet vekket derfor initiativet fra IBBS stor lokal motstand.³⁰⁴ Kari kan for eksempel huske at «det va vel sånn at folk dæm ville ikkje at det sku va et samisk museum. Dæm ville ikkje ivareta det samiske.»³⁰⁵ I følge Ole skyldtes motstanden at:

*Museet sætt en etnisk mærkelapp [...]. Så det e jo – asså det bli jo sånn at har man ein eller anna relasjon til museet så mærkes man indirekte som same. Og det e det jo ikkje alle som sætt pris på.*³⁰⁶

For de fornorskede markesamene ville et samisk museum lokalisert til markebygdene, sette lys på områdets samiske historie og kultur. Følgelig var et eget markesamisk museum uønsket. Trass i kontroversene, stod likevel det første markesamiske museet – Gallogieddi – ferdig ti år senere i 1992.

I likhet med de øvrige samiske museene etablert i denne perioden, nyttet det

³⁰¹ NSR er et akronym for Norske Samers Riksforbund – et samisk kulturorganisasjon og et politisk talerør.

³⁰² Hinnøy og Omegn sameforening.

³⁰³ Intervju 1. august 2012.

³⁰⁴ Myrnes, Olsen & Myrnes Balto 2006:37; Flere studier har vist at dette ikke er en uvanlig situasjon for etableringen av et urfolksmuseum (se Stanley 2007:9; Lindstrom 1994:69; NIKU-rapport nr. 66 2013:60). Sannsynligvis hanger dette sammen med at et museum, i likhet med gjenstander kan være *sites of intersecting histories*; det vil si et åsted for overlappende, men ulike betydninger.

³⁰⁵ Intervju 1, 7. august 2012.

³⁰⁶ Intervju 2, 7. august 2012

markesamiske museet i første omgang en strategisk essensialisme og rein, pulk og lavvu – *Laplands eqvipage* – ble av den grunn opphøyd til sentrale symbolverdier for den samiske kulturen.³⁰⁷ Tuftet på symbolene ble det etablert en positiv og kollektiv samisk identitet. På sikt viste dog bruken av strategisk essensialisme seg å være problematisk. Et mulig problem blir i sær påfallende, når begrepet strategisk essensialisme forstås som en form for autoetnografi.

En autoetnografisk tekst eller situasjon, henvender seg som tidligere nevnt til et interkulturelt publikum – det vil si et publikum som på en og samme tid kan relatere seg til flere ulike kulturer, eller til en sammensmelting av kulturene som omtales eller er tilstede i den aktuelle teksten og/eller situasjonen.³⁰⁸ En leser som mangler kjennskap til en av de aktuelle kulturene, vil med andre ord ikke kunne lese eller oppfatte teksten eller situasjonen i sin helhet.³⁰⁹ Sagt noe annerledes; samer som ikke selv har et intimt kjennskap til rendriftskulturen kan, når utstillinger er bygd opp rundt *Laplands eqvipage*, føle seg fremmedgjort i egne museer. En av mine informanter satte ord på denne følelsen, når hun i sitt intervju kommenterte følgende:

Det e jo veldig rart førr vi [markesamene] ha jo aldri hatt en fokus på reindrifta [...] det e klart at det ha jo vært situasjona ein eller anna gang når æ va unge kor man va ein eller anna plass og kor æ ha sagt at æ e same og dæm spør om æ har rein og kor æ ha svart nei – for skulle man liksom ha det? Så at folk flest forbind jo gjerne det samiske med reindrift og det e kanskje gjerne kautokeinokofte og det e det som har blidd symbolet - lavvu, rein og en fyr eller dame med kautokofte. Mens vi andre e blidd litt meir...ja det e jo ikkje vi som e bildet på det samiske sånn sett.³¹⁰

Trass i at Sofie er samisk, føler hun seg fremmed i museale arenaer, hvor den samiske kulturen blir formidlet som en reindriftskultur. Ut fra mitt materiale er ikke Sofie alene om å føle det slik. Av hensyn til dette, satte etterhvert det markesamiske museet seg fore å legge til rette for en bærekraftig formidling av den markesamiske kulturen, samt å bygge opp en positiv markesamisk identitet.³¹¹ Foreliggende kapittel tar sikte på å redegjøre for hvordan Várdobáiki når sitt mål.

Drøftelsen tar utgangspunkt i det første av de tre forskningsspørsmålene som ble introdusert i metodekapitlet. Det vil si: hvordan har Várdobáiki blitt strukturert som en egen samisk museumsmodell? I stor grad er dette spørsmålet sentrert omkring et fokus på

³⁰⁷ Intervju 2, 5. august 2012.

³⁰⁸ I så måte er en autoetnografisk tekst en form for hybridtekst (Jamfør Bahbha 1994)

³⁰⁹ Se kapittel 4

³¹⁰ Intervju, 31. juli 2012

³¹¹ Se f. eks. Plan for etablering av museumsvirksomhet ved Várdobáiki samisk senter 2009:4

Várdobáikis organisering etter nav-eike-prinsippet. Ut fra dette fokuset vil kapittelet først og fremst undersøke hva som ligger bak strukturen, og deretter hvilke konsekvenser organiseringen etter nav-eike-prinsippet har hatt på Várdobáiki sámii guovddáš daglige drift. I denne sammenheng vil jeg ut fra to konkrete eksempler vise at Várdobáikis praksis eller organisering etter nav-eike-prinsippet, formidler en form for eierskap til den markesamiske kulturarven hos den markesamiske befolkningen. Men aller først det grunnleggende spørsmålet: Hvorfor nav-og eiker?

5.1. «museum e jo ikkje akkurat nokka samisk ord»³¹²

Da 1980-årenes samiske revitalisering medførte et økt omfang av samiske museer, orienterte etterhvert debatten seg mot definisjonen av begrepet *samisk museum*. Bakgrunnen var at det statiske bildet som frem til da hadde blitt fordret av samisk kultur, var blitt utviklet under en vestlig museumsstruktur. Fra samisk hold fryktet man derfor at en adopsjon av samme struktur i de samiske museene, ville føre til en videreformidling av det statiske bildet.³¹³ Flere av museene som etterhvert dukket opp i det samiske museumslandskapet, eksperimenterte derfor med alternative museale strukturer. I Sametingsrådets museumsmelding fra 2004 heter det at «sámi musea sáhtta danne leat sámii kulturguovddáš».³¹⁴ Meldingen understreker dermed at ett av de mer populære alternativene, var strukturen som et kultursenter. Struktur som et kultursenter er ikke uvanlig i urfolksmuseer. Antropologen Sidney Moko Mead, som selv er av maoriavstamning, påpekte i 1980-årene at urfolksmuseer på New Zealand ofte ble etablert i senterform.³¹⁵ I ettertid har flere andre urfolksgrupper brukt samme grunnstruktur for sine museer.³¹⁶ Årsaken er, som Kari under sitt intervju påpeker, at senterstrukturen er mest hensiktsmessig med tanke på utfordringene som de fleste urfolk i dag møter. Som hun sier om Gallogieddi:

*intensjonen da museet blei starta det va jo at det sku vær et levandes museum... et samlingspunkt for sama i regionen og for andre. Så atte det va ikkje sånn at det sku vær et museum som bærre sku vise fortida, men også et museum som sku leve og utvekle sæ.*³¹⁷

³¹² Intervju 2, 5. august. 2012

³¹³ Som drøftet i forrige kapittel har flere senere museologiske analyser vist at frykten var delvis berettiget (Se f. eks. Olsen 2000:18)

³¹⁴ Et samisk museum kan være et samisk kultursenter» (Sm. rådets museumsmelding 2004:9).

³¹⁵ Mead [1983]2012:375

³¹⁶ Erikson 2003; Cobb 2005

³¹⁷ Intervju 1, 1. august. 2012

Are sier det samme om Gamtofta:

*som et museum e jo Gamtofta nokka nytt. Dæm gamle musean e jo ofte berre interessert i å vise fram en gammel samisk kultur, mens her prøve dæm no å vise at det e nytt... at ting skjer, man kan jo ikkje berre stivne fast i det som ein gong va.*³¹⁸

Som tidligere påpekt, var den statiske tilstanden som samisk kultur ofte led under i vestlige museer, i samenes egne øyne en utilstrekkelig versjon av deres tradisjoner-og levesett. Samtidig hadde man i det samiske samfunnet, takket være fornorskingen, også interne problemer med et stigmatiserende syn på den samiske kulturen. I følge Stella så derfor det markesamiske museets initiatvtakere det som hensiktsmessig å søke et samarbeid med andre aktører i området, som også jobbet med en samisk revitalisering. Tross alt så må «man [...] jo jobbe sammen eller så skjer det jo ingenting».³¹⁹ Med utgangspunkt i denne grunntesen samlet aktørene seg etterhvert under en felles fane og fikk på sikt jobbet frem:

*[...] en sterk institusjon. [...] Vardobaiki [...] som [...] overtok de prosessan som va starta opp av foreninga og enkeltpersona med revitaliseringa. Før [...] å sikre videreutviklinga. Sikre at ikkje meir går tapt.*³²⁰

I dette sitatet legges det til grunn to påstander: For det første at Várdobáiki ved sin oppstart overtok og-videreførte arbeidet med å revitalisere samisk språk- og kultur i det markesamiske området. For det andre at Várdobáiki med sin overtakelse både sikret og styrket dette arbeidet.³²¹ Jeg vil vektlegge den siste påstanden.³²² Finnes det belegg for å hevde at sentreringen av revitaliseringsarbeidet har styrket dette arbeidet? I følge mine informanter – ja! Bertil hevder f. eks. at:

*Ja, nu e vi nå så heldig at vi har fått ett oppegåendes Várdobáiki – og det gjør det jo mykje enklare å jobbe med kultur og språk. Man jobbe jo førr sæ sjøl, men samtidig så har man sænteret om det trængs.*³²³

Kari hevder på sin side at man ved å samle de ulike revitaliserende aktivitetene under ett tak, åpnet for muligheten til å fokusere på flere felt på en og samme tid. Det vil si både kulturhistorie, men også språk, tradisjoner og den generelle historien. Som nevnt jobbet riktignok enkeltaktører med de ulike feltene lenge før Várdobáiki ble etablert, men:

³¹⁸ Intervju 1, 7. august 2012.

³¹⁹ Intervju 1, 5. august 2012.

³²⁰ Intervju 1, 7. august 2012.

³²¹ Det ser ut som at flere deler Karis mening. F. eks. støttes hun opp av andre feltstudier (se NF-rapport nr. 7 2012:83)

³²² Den første står slik jeg ser det på egne ben og trenger derfor ingen videre drøftelse.

³²³ Intervju 2, 5. august 2012.

*[b]erre det [...] å jobbe med førr eksempel språk kreve jo at man fokusere på tidligere tid. Altså det å ha et ønske om å lære språk kreve jo først at man har en identitet, så det jobbes mye med å bygge opp en samisk identitet – og da kjæm man ikkje unna [...] kultur og historie.*³²⁴

Det vil si at enhver befattelse med ett av feltene, automatisk vil medføre hensyn til de øvrige. Fordi dette krever en innsats de færreste på egenhånd er i stand til å gi, er løsningen, i følge Kari, at de ulike revitaliseringsprosessene institusjonaliseres i ett senter. Dermed skapes det en arena som tillater og tilrettelegger for at aktørene samarbeider og, ved behov, drar veksler på hverandre. Resultatet, hevder Kari videre, er et kultursenter som «jobba med identitetsoppbygging [...] i regi av språksenteret og alle dæm andre enhetan under Várdobáiki».³²⁵ I følge Kari og Bertil har med andre ord sentreringen av revitaliseringsarbeidet vært en fordel. Men, Kari understreker at sentreringen også kan føre til bekymringer. En av de store bekymringene er at det revitaliserende arbeidet blir gjort av få og til fordel for få.

Det markesamiske området er meget vidstrakt, og gir derfor Várdobáiki store arealer å forvalte, og «det e ikkje alltid bra å være bare ein enhet fordi at når alt ska... tilslutt så heng no alt på en og to persona i stedet førr at man klare å involvere mange». I denne sammenheng ble nav-eike-modellen for første gang under mitt feltarbeid nevnt:

*Várdobáiki har jo ansvaret for et stort område. Til og med Lofoten og Vesterålen. [...] Korsn Várdobáiki sku jobbe [...] e jo den nav-eike-modellen. Og hvis man tenke på museum så e jo da Vardobaiki nav, mens eikan det e Gallogiedde, Vilgesvarre, Kvandahl og Gamtofta.*³²⁶

Modellen slik den beskrives av Kari har sammenheng med at Várdobáiki forvalter et omstrakt geografisk område.³²⁷ I tillegg til de markesamiske kjerneområdene i Evenes og Skånland, skal senteret «jobbe i forhold til Lofoten, Vesterøy, Ballangen, Narvik».³²⁸ Dette innebærer, som Ole sier, at:

Man må jo berre lage veien mens man går og ta ett prosjekt av gangen... men det e klart man får jo ikkje gått i dybden...det e jo et svært område det e snakk om...det e jo Nordre Nordland og Sør-Troms. Asså det e jo fra Hinnøya og langt, langt nordover. Og det e jo et stort område [...] å røkte. Så ein måte å løyse det på e jo å ha litt

³²⁴ Intervju 1, 7. august 2012.

³²⁵ Intervju 1, 7. august 2012.

³²⁶ Intervju 1, 7. august 2012.

³²⁷ Men merk at modellen kun er relevant når den benyttes på et senter som skal forvalte store områder. Som Kari selv poengterer er: «[...]de samiske områdan forskjellig. Hvis vi no sammenligne med Tysfjord og kultursenteret Arran så e jo det en kommune. Og da kan du ikkje på samme måte snakke om ... du vil ikkje ha behov for det her med nav og eikerta »

³²⁸ Intervju 1, 7. august 2012.

*prosjekta rundt omkring – å jobbe litt overalt sånn at folk ser at det faktisk jobbes Litt kulturminneregistrering i Gratangen og litt bygningsvern her [Skånland og Evenes]. Å klare å knytte heile forvaltningsområde te Várdobaiki gjænnom fleire små prosjekta. Asså det syns æ e viktig. Folk ska jo føle at dæm blir ivaretatt i heile museumsregionen..*³²⁹

Nav-eike-prinsippet innebærer altså at Várdobaiki driftes, med det mål for øyet å ha aktiviteter i hele den markesamiske regionen. Og det til tross for at senteret fysisk holder til på lokaliteter i Evenes, Nordland. I så måte er Várdobaiki sentra med museale aktiviteter på flere forskjellige lokaliteter – Gallogiedde, Vilgesvarre, Kvandahl og Gamtofta – som er situert i periferien.³³⁰ Ved å spre sin aktivitet ut over flere lokaliteter på denne måten, forhindrer Várdobaiki at den museale aktiviteten i det markesamiske området, blir sentrert til et lite kjerneområde. Dermed vil det i prinsippet være slik at det er museal aktivitet av ett eller annet slag, uansett hvor i det markesamiske landskapet man befinner seg. Várdobaiki blir dermed «eit fyrstårn førr det samiske i heile det her området»³³¹ som «[...] samle og lime dæm ulike aktøran og åpne for samarbeid».³³² Hvordan dette utspiller seg i praksis kan illustreres ved å se på Várdobaikis daglige drift.

5.2. «Å lage veien mens man går» - nav-eike-modellen i praksis.³³³

Statusen som en møteplass innebærer at Várdobaiki gir en betydelig autonomi til den markesamiske lokalbefolkningen, i henhold til egen kultur-og identitet. Blant annet ved at man får mulighet til å:

*[...] uttrøkke identitet og kultur sånn som vi vil. Førr det e jo kjæmpeviktig, å kunne uttrøkke markesamans kultur sånn som vi sjøl vil. Eller sånn som man sjøl meine e bæst. Og særilig i musean – at det liksom blir rett kulturformidling i musean. Rett identitet.*³³⁴

Eller som Ole sier det. «vi forvalte vår eiga kulturhistorie. [...] og sånn får vi [...] sjøl forvalte kulturarven vårres».³³⁵ Dette har hatt stor innvirkning på hvordan markebygdens

³²⁹ Intervju 2, 7. august 2012.

³³⁰ Cliffords kontaktsonbegrep er også bygget opp omkring en senter-periferi dikotomi. Han hevder riktignok at senteret er et museum – gjerne lagt til en stor by – som bevarer og samler inn kulturarv. Periferien er lokaliteter hvor man har samlet inn fra (Clifford 1997:193). Mens med nav-eike-prinsippet er museet et senter som koordinerer museal aktivitet på lokaliteter som ligger situert i periferien.

³³¹ Intervju 1, 1. august. 2012.

³³² Intervju 1, 7. august 2012.

³³³ Intervju 2, 7. august 2012.

³³⁴ Intervju 31. juli 2012.

³³⁵ Intervju 2, 7. august 2012.

befolkning ser på markesamisk kultur. Are forteller f. eks. at Gamtofta blant den lokale befolkningen har banet vei for at det å være samisk i dag:

*faktisk kan være noe å være stolt av [...] Gamtofta har vært med på å påvirke positivt den samiske identiteten i området. Før samisk identitet i Sørreisa... den ha vore skjult under græsstorva heilt te arbeidet med Gamtofta begynte. Samisk ha næsten ikkje vore nævnt før her i kommunen. Så Gamtofta e banebrytandes.*³³⁶

Med nav-eike-prinsippet, har altså Várdobáiki gjennom Gamtofta, vært med på å gi den markesamiske lokalbefolkningen i Sørreisa en følelse av stolthet i relasjon til egen kulturarv. Informanter forteller tilsvarende fra Vilgesvarre i Skånland³³⁷ og Kvandahl i Ballangen³³⁸. Sofie er kanskje den som sier det best, når hun forteller at Várdobáiki ved sitt nav-eike-prinsipp, har gitt lokalbefolkningen i hele det markesamiske området en forankring i, eller eierskap til, markesamisk kultur, identitet og tradisjonelle områder. Dette uavhengig av om man nå eller tidligere har hatt en direkte befattning med regionens revitaliseringsarbeid.³³⁹ Nedenfor vil jeg ut fra to konkrete eksempler vise hvordan Várdobáiki, driftet etter nav-eike-prinsippet, har fordret lokalbefolkningens eierskap både til markesamisk kultur, identitet og tradisjonelle områder.

5.2.1. «Heritage Objects» – lokalt eierskap av en materiell kulturarv.

Et av de viktigste utgangspunktene for Várdobáikis valgte praksis er, som påpekt av Ole, at « [...] mange veit ikkje ka som finnes av samisk kultur – si eia kultur – utafor stuedøra ». ³⁴⁰ Første punkt på agendaen for Várdobáiki, ble derfor å «skape interesse for og kunnskap om det samiske». ³⁴¹ Med andre ord satte Várdobáiki ned to spesifikke målsetninger: For det første at senteret skulle vise de lokale markebyggingene at man hadde en samisk kulturarv. For det andre at dette var en kulturarv det var verdt å tilegne seg kunnskap om. For å fullbyrde de nevnte målsetningene satte senteret i gang en rekke ulike prosjekter, som relaterte seg til samisk kulturutøvelse eller *duodji* – heriblant både språkkurs, kurs i skinnberedning, bensløyd og videre «korsn *gákti* ska lages». ³⁴² Ved å definere *gákti* – eller kofte som det heter på norsk – som et *heritage object*, får den en meget vesentlig rolle i forbindelse med markebyggingenes lokale eierskap til den markesamiske kulturen.

³³⁶ Intervju, 1, 1. august 2012.

³³⁷ Intervju 1, 5. August 2012; Intervju 2, 5. august 2012.

³³⁸ Intervju 10. august 2012.

³³⁹ Intervju 31. juli. 2012.

³⁴⁰ Intervju 2, 7. august 2012.

³⁴¹ Intervju 1, 7. august 2012.

³⁴² Intervju 1, 7. august 2012. *Gákti* vil si kofte – tradisjonell samisk folkedrakt.

I flere urfolkssamfunn – både her hjemme og andre steder i verden – har materiell kultur ofte blitt gitt en særskilt status.³⁴³ Blant annet ved at bestemte tradisjonelle gjenstander blir brukt i revitaliseringsprosjekter rettet av, og mot, urfolksgrupper. Clifford begrepsfester slike gjenstander som *heritage objects*. Det han da legger i begrepet, er en tradisjonell gjenstand, som er spesielt verdsatt for sin iboende assosiasjon med en bestemt kultur-og et bestemt folk. Men dette er ikke nok til å definere en gjenstand som et *heritage object*. I tillegg må gjenstanden være tilvirket på tradisjonelt vis, og videre må tilvirkeren ha en tilhørighet til kulturen hvor gjenstanden har sin proveniens.³⁴⁴ Først når disse kriteriene er oppfylt vil en gjenstand kunne sies å være et *heritage object*.

Hensikten med et *heritage object* er, i følge Clifford, at gjenstanden har en positiv effekt på sin skaper. Blant annet ved at den gir sin tilvirker positive følelser knyttet til egen kultur, identitet og etnisitet.³⁴⁵ Men, vil jeg understreke, kun når gjenstanden er autentisk. I en artikkel har professorer i antropologi, Fredrick Errington og Deborah Gewertz, drøftet autentisitet i relasjon til urfolks-og minoritetskulturer. De påpeker her at, i tilfeller hvor tilvirkning eller eierskap av tradisjonelle gjenstander flyttes ut av sine respektive kulturer, mister gjenstandene sin autentisitet.³⁴⁶

Et eksempel på gjenstanders tapte autentisitet kan sees hos *diné-folket* – et urfolk som holder til i grenseområdet mellom de amerikanske statene Arizona, Utah og New Mexico.³⁴⁷ Både i historisk og moderne tid er *diné-folket* kjent for tepper som veves på stående vever. Dagens vevde tepper, tilvirket på tradisjonelt vis og av *diné*, kan betegnes som *heritage objects*. Lignende tepper har dog i senere tid begynt å dukke opp på markedet – men de er da kopier av autentistiske *diné* tepper. I tillegg er de tilvirket i India eller Pakistan. Slike tepper er ikke *heritage objects*, og har derfor mistet sin autentisitet. Et tilsvarende eksempel kan hentes fra en mer hjemlig kontekst.

I 1852 ble det i Norge samlet inn flere samiske gjenstander myntet på et etnografisk museum i Oslo. Heriblant en rekke kofter – eller *gávttid*. Selv om koftene på grunnlag av sin tilvirkning og tilvirker, kan hevdes å være eksempler på *heritage objects* mistet de, sett i lys av Errington og Gewertz artikkel, sin autentisitet i det de ble samlet inn til norske museer. Det betyr likevel ikke at autentisiteten ikke kan gjenopprettes.

³⁴³ Se f. eks. Weiner 1992:6

³⁴⁴ Clifford 2004:16; En *lávú* kan f. eks. takket være Laplands eqvipage sies å være et *heritage object*.

³⁴⁵ Clifford 2004:16

³⁴⁶ Errington & Gewertz 2001:509

³⁴⁷ I historien er de ofte blitt referert til som navajo eller navaho - men dette er et navn de har fått eller blitt gitt av andre. Selv ønsker de å bli betegnet som *diné*.

Antropologen Amiria Henare beskriver i «Museums, Anthropology and Imperial Exchange» flere maorigjenstanders skjebne, etter at de i kjølvannet av James Cooks ekspedisjoner til Stillehavsoyene, ble samlet inn av britiske utforskerer og kolonialister. Flere av gjenstandene endte sine dager i magasiner og montre på britiske – og for den saks skyld andre vestlige – museer. Henare avslutter sin beskrivelse med å fortelle om en maorihåndtverker ved navn Maureen Lander. I 1998 reiste Lander til flere av de aktuelle museene for å se på de ulike maorigjenstandene disse hadde i sin bevaring. Hun reiste deretter hjem og reproduserte de tapte gjenstandene. Hun gjenskapte med andre ord gamle *heritage object* i moderne tid og gjenopprettet dermed den tapte autentisiteten.³⁴⁸

Her vil jeg vende tilbake til koftene som på 1800-tallet ble samlet inn av norske museer. Etterhvert som fornorskingen skred fremover fra 1852, forsvant nemlig de tradisjonelle koftene i flere av de samiske områdene og særlig i ovegangsdistriktene. Med 1980-årenes revitalisering ble det derimot satt fokus på samiske tradisjonelle gjenstander – blant annet på *gákti*. I områder hvor koftene hadde forsvunnet, forsøkte man derfor å gjenskape disse på grunnlag av gamle fotografier, eller gamle kofter som var blitt bevart f. eks. i norske museer.³⁴⁹ Modellert etter gamle kofter begynte man også i det markesamiske området – hvor kofta på 1980-tallet ikke lenger var i bruk – en reproduksjon.³⁵⁰ Først i små private grupper, men ettersom regionens revitaliseringsarbeid i økende grad ble



Figur 11: Koftesømkurs i Lavangen, Sør-Troms © Karin Swart Donders.

institusjonalisert, begynte Várdobáiki (i likhet med andre kulturminneorganisasjoner overalt i den samiske verden³⁵¹) å tilby kurs i koftesøm (se figur 11). I dag har senteret, jamfør nav-eike-prinsippet spredd sin aktivitet over store arealer. F. eks. har Várdobáiki et samarbeid med flere ungdoms- og videregående skoler i markesamisk område, hvor koftesøm tilbys som et valgfag. I tillegg avholder senteret via sitt ungdomstiltak – *Nuoraid siida* – koftesømkurs på løpende bånd, der hvor ungdommen selv ønsker det.³⁵² Flere av mine yngre informanter har, av den grunn fått muligheten til å delta på koftesømkurs. De forteller at kofta sys på tradisjonelt vis, modellert på en tradisjonell kofte og at kursets deltagere er samer. Altså kan

³⁴⁸ Henare 2008:18-24.

³⁴⁹ Ett eksempel er kofta fra Kokelv i Kvalsund kommune. Dagens utgave er gjenskappt på grunnlag av en kofte som tidlig på 1900-tallet ble samlet inn til Norsk Folkemuseum og som i dag henger i den samiske utstillingen, <http://iota.hifm.no/phf/kunsthf/khweb/svanhild/svanhild.html>

³⁵⁰ Intervju 1, 5. august 2012

³⁵¹ <http://www.nesseby.kommune.no/kurs-i-koftesom.5289766-27451.html>

³⁵² Várdobáiki sámi gouvddáš jahkediedáhus/Årsmelding 2005:9;

kofta, jamfør Cliffords definisjon, regnes som et *heritage object*. Som forventet, erfarer derfor deltagerne på koftesømkurs, at deres tilvirkning av en *gakti* gir en positiv relasjon til den samiske etnisiteten, samtidig som deres interesse for det markesamiske områdets kulturarv blitt vekket.³⁵³

I følge Pia er resultatet at « fleire familia som før ikkje ville gå i kofte har faktisk i dag skaffa sæ kofte. Eller i hvertfall har den yngre generasjonen i familia gjort det». Kari støtter opp om Pias utsagn ved å hevde at «det bli berre fleire og fleire i tenåran som no bruke kofte».³⁵⁴ Sammen forteller utsagnene for det første, at koftesømkursene for mange, har vært med på å synliggjøre markebygdenes samiske kulturarv. For det andre illustrerer både Pia og Karis utsagn at koftesømkursene har som effekt, at stadig flere ser verdien av sin markesamiske kulturarv.³⁵⁵ En tredje opplysning kan også hentes ut fra de to utsagnene. Det er den yngre generasjonen – det vil si, de som er født etter 1980-årenes revitalisering – som nå lager og bruker kofte. Jeg ønsker å reflektere litt rundt denne informasjonen.

Randi Nymo har i en hovedfagsoppgave i helsefag forsket på identitet i markebygdene. I denne oppgaven, kommer det frem at samer som har levd med fornorskingen, sjelden kler seg i kofte. Enten fordi de ikke vil assosieres med det de oppfatter som skammelig, men også fordi de ikke tør ta på seg kofta.³⁵⁶ Som en informant spør «ha æ rættel å ta på mæ kofte æ som ikkje kan samisk?»³⁵⁷ Her fremkommer det med andre ord en vesentlig forskjell mellom de som er født før, og de som er født etter 1980-årenes revitalisering. Den yngre generasjonen har jamt over et mer positivt forhold til sin samiske identitet og kulturarv.

Sofie, som er født i 1980-årene og som har deltatt på et koftesømkurs i regi av Várdobáiki, sier f. eks. om sin deltagelse at tilvirkningen av en kofte gir følelsen av at «du syr [...] noe som egentlig e ditt...som du ha krav på...så du ta liksom dæ sjøl litt telbake».³⁵⁸ Min tolkning av dette utsagnet, er at Sofie med sin deltagelse i et koftesømkurs, erfarer at hun former et eierskap til den markesamiske kofta, og dermed kulturen den hører hjemme i. Ved å ta på seg rollen som *duojár* – en tradisjonell samisk håndtverker – får altså Sofie et eierskap til sin egen kulturarv. Slik forankrer hun sin markesamiske identitet, og tar eierskap i den

³⁵³ Intervju 1, 1. august 2012; Intervju 1, 5. august 2012; Intervju 2, 5. august; Intervju 1, 7. august 2012.

³⁵⁴ Intervju 1, 1. august 2012.

³⁵⁵ Se f. eks. Harstad Tidende 7.2.2006.

³⁵⁶ Nymo 2003

³⁵⁷ Intervju 1, 5 august 2012.

³⁵⁸ Intervju 31.7.2012.

markesamiske materielle kulturen. Men det er ikke bare i relasjon til kofta at Várdobáiki har metoder som fordrer et lokalt eierskap.

5.2.2. «Skrømtkvelder» - lokalt eierskap av en immateriell kulturarv?

På hjemmesiden til Várdobáiki sámi guovddáš annonseres det med «skrømtkvelder» på Gállogieddi friluftsmuseum i regi av *Sámi mánáidjoavkkus* – eller samisk barnegruppe.³⁵⁹ Som tidligere nevnt, deltok Pia i sin barndom på såkalte «skrømtkvelder». Den gang – det vil si tidlig på 1990-tallet – ble aktivitetene arrangert av privatpersoner, men like fullt var arrangementet satt til Gállogieddi. Med utgangspunkt i museets bygninger og lokalitet, ble det på disse kveldene fortalt tradisjonelle historier og myter fra det markesamiske området – blant annet om storsteinen. Storsteinen (se figur 12) eller *Gállu* som det heter på samisk har vært med på å gi navn til Gállogieddi, og steinen har lange tradisjoner i markebygda.³⁶⁰ Ole kan f. eks. fortelle at:

*unga har jo alltid klatra på den steinen. De e jo en sånn tradisjonell greie – har man komme sæ opp på steinen så e man jo blidd stor nok åsså videre. Æ ha klatra, mine foreldra ha klatra, bæstefar har klatra. Asså så længe det ha vært folk der så ha man jo klatra på steinen. Men man ska jo ikkje banke på steinen før da kjæm jo ulda.*³⁶¹

I gammel samisk tradisjon eksisterte det flere underjordiske makter – heriblant *ulda*. *Uldaene* er et folk som bor i jord og berg. Samene vet ikke hvor de kommer fra, men det er fra *ulda* at samer har sine joike- og noaidekunster³⁶². Tradisjonelt var *uldaene* et ambivalent konsept. På den ene siden kunne de hjelpe og beskytte samer som de likte, men de kunne også røve samer med seg til sitt eget rike, eller bytte ut samenes barn med sine egne.³⁶³ For Pia ga fortellingene om *ulda* og de øvrige samiske overnaturlige skapningene et innblikk både i områdets samiske historie, men også inn i den samiske kulturen. Ved å tilegne seg denne formen for kulturell kompetanse, fikk Pia et personlig forhold til den markesamiske kulturarven som slik ble en «naturlig del av livet».³⁶⁴ Som Bertil påpeker: «Det e jo områdets histore det fortælles om...og det e jo viktig. Man ha jo ting å se på [på museet]– og så kan man kanskje fortælle historia om den her tingen» med det resultatet at «vi formidle jo vår eiga identitet når vi

³⁵⁹ <http://www.vardobaiki.no/web/index.php?odas=342&giella1=nor>

³⁶⁰ Myrnes, Olsen & Balto 2006:5

³⁶¹ Intervju 2, 7. august 2012.

³⁶² *Noaide* har sammenheng med *noaidevuohhta* som betyr sjamanisme eller trolldom.

³⁶³ Turi 2010:158-9; i følge Karl Bernhard Wiklund, som var professor i finsk-ugriske språk med særskilt fokus på samisk, er *ulda* eller *ulttak* låneord fra de skandinaviske språkene og tilsvarer den nordiske huldra (1916:71).

³⁶⁴ Intervju 3, 7. august, 2012.



Figur: 12 Storsteinen. © Ellen Berit Nymo Dalbakk

førtelle».³⁶⁵ Fortellinger som formidler kultur-og kulturell identitet ut fra en fortellers ønske, er et fenomen som blant annet James Clifford har vært inne på. Som tidligere nevnt beskriver han i sin drøftelse av kontaktonebegrepet, hvordan fortellinger kan brukes i en museal arena. Han omtaler f. eks. et møte mellom tlingiter og Portland Museum of Art og forklarer hva dette medfører: Med utgangspunkt i museets samling iverksettes en prosess hvor tlingitene ved å fortelle tradisjonelle myter og fortellinger presenterer sin kulturelle identitet og sin kulturarv.³⁶⁶ Altså en situasjon som ligner den Pia, og for så vidt Bertil, beskriver når det refereres til «skrømtkvelder».

Fortellingens rolle i denne prosessen kan kanskje bedre forstås ved å se til Anne Eriksens forskning. Eriksen har over flere år gjort en rekke forskningsprosjekter som fokuserer på fortellingenes rolle i formidling av historie. I ett av disse har hun sett nærmere på hvordan veteraner fra 2. Verdenskrig har en kollektive historieerindring som formidles gjennom fortellinger. Hun understreker at fortellingens rolle, i en slik kontekst, er å gi både individer og grupper muligheten til å skape seg selv. En fortelling kan dermed gi rom for at

³⁶⁵ Intervju 2, 5. august 2012.

³⁶⁶ Clifford 1997:198

enkeltindivider og grupper velger hvordan de ønsker å fremstå – eventuelt ikke fremstå – for tilhørere.³⁶⁷ Muligheten til selv å fortelle, gir altså de involverte parter en form for personlig autonomi. Med personlig autonomi menes enkeltindividets rett til å bestemme over forhold som gjelder dem selv – f. eks. kultur, etnisitet og identitet.³⁶⁸ Det vil si at Pias deltagelse på «skrømtkveldene» ga henne muligheten til å lære om, og deretter ta i eie, den markesamiske kulturen. På sikt, forteller hun videre, fikk hun dermed en følelse av eierskap ovenfor museet og kulturen som stedet representerte.³⁶⁹

En fersk forskningsrapport fra NIKU – Norsk Institutt for Kulturminneforskning - har tematisert kulturminner-og verdiskapning i Nord-Norge. Her understrekes det at fortellinger kan ha en meget sterk effekt. Fortellinger som omhandler lokale forhold, kan f. eks. skape en stolthet blant lokale tilhørere. Videre er det ikke uvanlig at lokale fortellinger blir brukt til å knytte sterke relasjoner mellom stedet som omtales og menneskene som bor der.³⁷⁰ I en samisk setting, slik Pia beskriver, vil f. eks. fortellinger kunne brukes til å skape relasjoner mellom samer og en samisk kulturarv knyttet til et bestemt sted. Rapporten konkluderer derfor med at fortellinger på lik linje med materielle levninger, kan fremstå som kulturminner. Med utgangspunkt i Pias utsagn mener jeg for det første, at hennes erfaringer fra «skrømtkveldene» eksemplifiserer, at fortellinger kan fremtre som immaterielle kulturminner. Videre at fortellinger, i en samisk kontekst, vil skape relasjoner mellom samer og tradisjonelle samiske steder. Ved «skrømtkvelder», bygger dermed Várdobáiki opp en følelse av lokalt eierskap til Gállogieddi, og videre til kulturarven som denne lokaliteten representerer, blant de som deltar på arrangementet.

Til nå har jeg drøftet to eksempler på Várdobáikis drift etter nav-eike-prinsippet. I begge tilfellene handler det om ulike prosjekter på ulike lokaliteter. Ved å flytte sine aktiviteter ut av museets fysiske lokalitet, åpner Várdobaiki for at den markesamiske lokalbefolkningen knytter nære og sterke bånd til det markesamiske området, og videre til den markesamiske kulturen. Museet skaper med andre ord en «lokal forankring... det lokale eierskapet».³⁷¹ De to målsetingene som jeg innledningsvis i 5.2.1. skisserte, er med andre ord godt på vei mot fyllbyrdelse – og koftesømkurs samt «skrømtkveldene» assosiasjon med *lokalt eierskap* bærer mye av fortjenesten for dette.

Fordi lokalt eierskap har vist seg å være grunnleggende for Várdobáikis generelle

³⁶⁷ Eriksen 1995:161

³⁶⁸ Her brukes begrepet i tråd med NOU 2004:18 (2004:53)

³⁶⁹ Intervju 3. 7. august, 2012.

³⁷⁰ NIKU-rapport nr. 66. 2013

³⁷¹ Intervju, 31. juli. 2012

praksis, vil jeg se nærmere på hvordan konseptet arter seg ellers i museets daglige drift. Av den grunn er det lokalt eierskap som legges til grunn, når jeg i følgende kapittel vil drøfte avhandlingens andre og tredje forskningsspørsmål.

Kapittel 6:

Med nav og eiker – forhandlinger om identitet II

Innledning.

Da Sametinget i 2001 overtok forvaltnings- og investeringsansvaret for de samiske museene, fikk de i tillegg forvaltningsmyndighet for samiske kulturminner i hele Norge. I den anledning ble Sametinget tillagt ansvaret for å registrere, og ved behov, stå for ekskavering av samiske kulturminner.³⁷² Som drøftet i tidligere kapitler genererte den arkeologiske fagdisiplinen på 18- og 1900-tallet et statisk bilde av samisk kultur tuftet på samenes kategorisering som *De andre*. Men dette innebærer på en og samme tid at det var ikke-samer som studerte og tolket samenes tradisjonelle levesett, kultur og, ikke minst, identitet. Situasjonen som her beskrives er ikke uvanlig. Arkeologen Sonya Atalay har ved flere anledninger drøftet hvordan arkeologisk forskning om- og på urfolk som regel skjer uten betydelig innspill fra de respektive urfolksgrupper.³⁷³ Paradoksalt nok er det derfor ofte slik at arkeologer som mangler et intimt bekjentskap til levende urfolkskulturer, bestemmer hvordan disse kulturenes fortid skal tolkes.

Ved å overføre forvaltningsmyndigheten for samiske kulturminner til Sametinget oppnådde samene i Norge en autonomi med henhold til sin egen kultur og identitet. En slik autonomi har på sikt hatt stor effekt på den arkeologiske praksisen i det samiske samfunnet.³⁷⁴ Ole forteller f. eks. om Várdobáiki at:

*museet e veldig brukerinvolvert – og prøve å bruke lokale kræfta i museets prosjekta. I forbindelse med kulturminneregistrering så brukes jo lokalbefolkningen tel å registrere og [...] innenfor byggevern så e det jo en bevisst bruk av førkrigsgenerasjonen og de som e tradisjonsbærera førr at man ska bruke den lokale kunnskapen både tel vern og restaurering.*³⁷⁵

Várdobáikis praksis inkluderer med andre ord både kulturminneregistrering og bygningsvern/restaurering. To av de grunnleggende aktivitetene innenfor den moderne arkeologiske

³⁷² Før den tid, fra 1994, hadde Sametinget kun forvaltet samiske kulturminner i enkelte regioner

³⁷³ Atlay 2006, 2012

³⁷⁴ Se Barlindhaug 2012, 2013

³⁷⁵ Intervju 2, 7. august 2012; Jeg vil dog understreke at kulturminneregistreringer i regi av Várdobáiki kun skjer med en faglært tilstede. I tillegg må alle som deltar i forkant ta et kurs hvor de lærer teorien bak kulturminneregistreringer (<http://www.vardobaiki.no/web/index.php?odas=328&giella1=nor>)

fagdisiplinen, blir på Várdobáiki gjennomført ved å bruke den markesamiske lokalbefolkningen.³⁷⁶ I henhold til Atalay er dermed Várdobáiki involvert i en *community-based archaeology*. Det vil si en arkeologi som i urfolkssammenheng, benytter seg av den lokale befolkningen som informanter eller aktive deltagere.³⁷⁷

Várdobáikis befattelse med en *community-based archaeology* innebærer bruken av lokalbefolkningen i senterets daglige praksis. Dette leder drøftningen i retning av prosjektets andre og tredje forskningsspørsmål: Hvordan bruker Várdobáiki den markesamiske lokalbefolkningen i sitt arbeid og vise versa? Av den grunn vil følgende kapittel sette søkelyset på *community-based archaeology*. Med utgangspunkt i forrige kapittel vil jeg derfor undersøke hvordan *community-based archaeology* kan fordre et særegent eierskap til kulturminnene som avdekkes og bygningene som restaureres. I tillegg vil jeg kort vinkle kapittelet inn på noen konkrete følger av at Várdobáiki i så stor grad fordre et lokalt eierskap til den markesamiske kulturarven. Mitt utgangspunkt vil da være den markesamiske kultur-og musikkfestivalen *Márkomeannu* som årlig arrangeres på Gállogiedde av den markesamiske lokalbefolkningen.

6.1. «Der ligg [...] gammen/goahti-en³⁷⁸».

Nylig publiserte arkeolog Stine Barlindhaug en doktoravhandling sammensatt av flere artikler, som tematiserte bruken av lokale krefter eller *local and indigenous knowledge* i forbindelse med kulturminneregistreringer samt øvrige arkeologiske befaringer.³⁷⁹ Begrepet har hun hentet fra UNESCO - FNs organisasjon for utdanning, vitenskap, kultur og kommunikasjon – som i sitt arbeid med kulturminner har definert «local and indigenous knowledge» som:

*Cumulative and complex bodies of knowledge, know-how, practices and representations that are maintained and developed by peoples with extended histories of interactions with the natural environment. These cognitive systems are part of a complex that also includes language, attachment to place, spirituality and worldview.*³⁸⁰

³⁷⁶ Se f. eks. Várdobáiki sámii guovddáš jahkediedáhus/Vardobaiki samisk senter årsmelding 2011:13

³⁷⁷ Atalay 2012:198 – 202

³⁷⁸ Goahti kan bety telt, men brukes i denne sammenhengen om gammekonstruksjoner.

³⁷⁹ Barlindhaug 2012, 2013; på mange måter kan bruken av local and indigenous knowledge sies å være bruken av source communities (jm..Brown & Peers 2003)

³⁸⁰ Sitert i Barlindhaug 2013:11

Med andre ord nedfeller UNESCO den kroppslige-og erfaringsbaserte kunnskapen som lokalbefolkninger har om sine omgivelser, og videre om den tradisjonelle bruken av disse omgivelsene, som *local and indigenous knowledge*. Et individ med *local and indigenous knowledge*, eller en *lokalkjent*, kan derfor forstås som en kunnskapsbærer, både i forbindelse med tradisjonelle næringer og øvrige tradisjoner, men også i relasjon til lang tids bruk av bestemte områder.³⁸¹

6.1.1. «Når man e den som vise fram og finn de her kulturminnan»³⁸²

Som tidligere nevnt resulterte arkeologi – med sin praksis på 18-og 1900-tallet – i at den samiske forhistorien lenge ble ansett for å være ikke-eksisterende. Følgelig ble det i overnevnte periode gjort svært lite forskning på samisk fortid. Da Staten på 1960-tallet iverksatte en omfattende og nasjonal kulturminneregistrering, falt derfor samiske områder meget uheldig ut. I tillegg var det først i 1978 at fredningsgrensen for samiske kulturminner



Figur 13: Moderne gamme på Gamtofta. Privat

ble satt til 100 år. Følgelig har kulturminnene i de samiske bruksområdene blitt utilstrekkelig kartlagt, og man mangler derfor en fullgod oversikt. Barlindhaug påpeker at en tradisjonell arkeologi som er situert i et vestlig paradigme ikke vil være tilstrekkelig til å rette opp denne situasjonen.³⁸³ Blant annet fordi samiske kulturminner, for de uinnvidde, ofte kan være svært

vanskelig å lokalisere. Barlindhaug henviser f. eks. til den tradisjonelle samiske gammekonstruksjonen (se figur 13). Gammer er for det første konstruert av et organisk materiale. Dersom det ikke utføres noe vedlikehold, er gammer som sådan lett nedbrytelige. I tillegg har tradisjonelle gammer ofte blitt bygd i myrlendt-eller skogkledd terreng. Av den grunn vil gammetufter som regel være svært overgrodd. Det kan derfor være vanskelig å skjelne disse strukturene i naturen (se figur 14).³⁸⁴ I slike tilfeller kan lokalkjente være meget

³⁸¹ Barlindhaug & Pettersen 2011:19

³⁸² Intervju 2, 5. august 2012.

³⁸³ Barlindhaug & Pettersen 2001:18

³⁸⁴ Barlindhaug 2012:114



Figur 14: Mulig overgrodd gammetuft avdekket under kulturminneregistrering i markesamisk område. ©Arne Håkon Thommassen

behjelpelig. Såkalt «local and indigenous knowledge» kan nemlig strekke seg fire generasjoner bak i tid.³⁸⁵ Jonas forteller f. eks. at:

*Om du ser der oppe. Der ligg restan ætter gammen som ho [eldste søster] blei fødd i. Mamma og pappa fløtta først inn i hus på 50-tallet så æ blei jo fødd i gammelhuset, men gammen lå rett her oppe.*³⁸⁶

Gammen som det her henvises til er revet og det strukturelle fundamentet er i dag overgrodd av et villniss. Allikevel kjenner Jonas til lokaliteten og kan, om spurt, peke den ut. Ved å benytte seg av informanter med *local and indigenous knowledge*, eller *lokalkjente*, kan altså arkeologer få hjelp til å lokalisere kulturminner. Som Ole påpeker:

*Hålogaland e jo et område kor [...] bærre en negelbit av alle kulturminna [...] e registrert.[...] Og det e jo faktisk fortsatt folk som veit mye om kulturminnan i området.*³⁸⁷

Ole rører her ved det jeg ovenfor bemerket. Mange samiske kulturminner er idag ikke registrert, og det offentlige mangler derfor en grundig kartlegging. Imidlertid har den lokale og muntlige kunnskapen om disse kulturminnene, som illustrert av Jonas, blitt bevart i lokalbefolkningen. Å nytte lokalkjente i kulturminneregistreringer innebærer med andre ord at *community-based archaeology* tar i bruk individer som kan peke ut områder med hittil

³⁸⁵ Barlindhaug 2012:114

³⁸⁶ Intervju 2, 1 august.

³⁸⁷ Intervju 2, 7. august 2012

uregistrerte kulturminner (se figur 15).³⁸⁸ Dessuten er det ikke uvanlig at lokaliteter som i moderne tid blir brukt av samer, har lange samiske brukstradisjoner. Om en lokalkjent peker ut et kulturminne som han eller hun har kjennskap til på grunn av foreldre- og besteforeldres bruk, er det derfor ikke usannsynlig at det finnes nærliggende eldre kulturminner.

Barlindhaugs eget feltarbeid illustrerer dette: Under sin befarings av nærliggende områder til Tana i Øst-Finnmark med en lokalkjent, ble flere gammelokaliteter pekt ut for henne. Alle skrev seg fra de siste 100 årene. Ved flere av disse fant hun i tillegg nye – og til da ukjente – bofunn som kunne dateres til forhistorisk tid. I følge Barlindhaug, skyldes de nye funnene i stor grad hennes bruk av informanter med «local and indigenous knowledge».³⁸⁹ En *community-based archaeology* kan altså komme det arkeologiske fagmiljøet til gode, men, understreker Barlindhaug, et samarbeid med lokalkjente vil også komme disse til gode.³⁹⁰

Dette skyldes for det første at *community-based archaeology* på sikt kan øke de lokalkjentes «local and indigenous knowledge».³⁹¹ Eldre samiske bofunn kan f. eks. strekke den samiske bosetningshistorien lenger tilbake i tid enn tidligere antatt.³⁹² Eventuelt kan nye bofunn avdekke at den tradisjonelle samiske bosetningen har vært langt mer utstrakt enn det man før har trodd.³⁹³ På bakgrunn av slik informasjon kan lokalkjente reforhandle og øke sin «local and indigenous knowledge». Dermed øker de sin kompetanse som kunnskapsbærere.³⁹⁴ I markesamisk område, skjedde dette med avdekkingen av bostrukturer fra 1100-tallet. Som nevnt mente Oddmund Andersen at disse strukturene indikerte en samisk bebyggelse i områdene lenge før avskallingen fra svensk side ble antatt å etablere markebygdene. Når de markesamiske lokalkjente tar til seg denne kunnskapen reforhandler de sin kunnskap om markesamiske fortidige forhold. I siste instans innebærer dette at de lokalkjente i



Figur 15: Registrering av et steingjerdeanlegg i Ballangen. Kulturminnet ble pekt ut til arkeologer av en lokalkjent. © Mash

³⁸⁸ Lokalbefolkningens kunnskap om kulturminner vektlegges i stor grad av Sametinget. Ved enkelte anledninger i så stor grad at lokalbefolkningen gis definisjonsmyndighet (se Vern og forvaltning av samiske byggverk 2003:33)

³⁸⁹ Barlindhaug 2012:13-5

³⁹⁰ Se f. eks. Atalay 2012:241-2; Plan for vern og forvaltning av samiske byggverk 2003:69

³⁹¹ Se Atalay:2012:248-9

³⁹² På 1980-tallet mente f. eks. Knut Odner at samer reelt kunne plasseres til Troms og Nordland engang mellom 300 og 600 e. Kr. (1983:116-17). I dag plasserer både Bjørnar Olsen og Lars Ivar Hansen samer i dette området 500 f. Kr. (2004:52-4).

³⁹³ Jostein Bergstøl (2008) viser f. eks. nettopp dette i Gudbrandsdalen.

³⁹⁴ Schanche 1999; Barlindshaug 2012,2013

markesamisk område kan øke sin «local and indigenous knowledge».³⁹⁵

En annen positiv effekt ved *community-based archaeology*, er dets evne til å gi lokalsamfunnet tillit til den arkeologiske fagdisiplinen.³⁹⁶ I et område hvor den samiske etnisiteten i så stor grad har blitt arkeologisk fremstilt i et stigmatiserende lys, har *community-based archaeology* en viktig effekt. Som Ole sier, så etablerer *community-based archaeology* «et tillitsforhold tel folket».³⁹⁷ Jeg opplevde selv dette under mitt feltarbeid i samisk område. Ett av mine intervjuer ble avbrutt da en tredje part kom på uanmeldt besøk til min informant. Informanten forklarte hva vi gjorde og presenterte meg som en arkeolog.³⁹⁸ Da den tredje parten, som ved flere anledninger hadde vært en lokalkjent i arkeologiske befaringer, hørte dette ba han meg om å bli med ut i marka fordi han hadde funnet strukturer som han mente var samiske kulturminner og som han ønsket å få en arkeologs bekreftelse på. Han hadde altså tillit til at jeg ville gi en troverdig tolkning av hans antatte kulturminner.³⁹⁹

I relasjon til avhandlingens problemstilling er det likevel den tredje konsekvensen som er mest relevant. *Community based archaeology* kan, og har blitt, kategorisert som *heritage work*. Av James Clifford er *heritage work* blir fremmet som en felles betegnelse på ulike aktiviteter som er ment å styrke og revitalisere urfolkskultur. Blant annet klassifiserer han *heritage object*, som ble drøftet i forrige kapittel, inn under *heritage work*. Videre sidestiller han effekten av *heritage object* med effekten av *community-based archaeology*.⁴⁰⁰ Det vil si at deltagelse i kulturminneregistrering, i like stor grad som tilvirkningen av *gákti*, vil skape en positiv relasjon og et eierskap til den markesamiske kulturarven. Ved å være involvert i *community-based archaeologi* vil lokalkjente med andre ord hevde en autonomi i forhold til sin egen kultur, og ikke minst til sin kulturelle identitet. Hvordan dette i praksis utspiller seg kan illustreres ved å vise til min informant Karl.

Karl er en lokalkjent, som ved flere anledninger har deltatt i en *community-based archaeology*, både som en informant og som aktiv deltager. I følge Karl handler denne deltagelsen om å «vise ka som fantes i ei markebygd».⁴⁰¹ Han fortsetter med å forklare at i markebygdene:

³⁹⁵ Se også Plan for vern og forvaltning av samiske byggverk 2003:69

³⁹⁶ Se f. eks. Clifford 2004:11; Atalay 2012:250-1.

³⁹⁷ Intervju 2, 7. august 2012.

³⁹⁸ Min akademiske bakgrunn inkluderer blant annet en master i arkeologi. Jeg presenterte meg derfor som en arkeolog når jeg kontaktet mine potensielle informanter.

³⁹⁹ På dette tidspunktet var min etnisitet fortsatt ukjent for den tredje parten.

⁴⁰⁰ Clifford 2004:8

⁴⁰¹ Intervju, 10. august 2012.

*så fantes det førr eksempel tre typa gamma. Den første e jo i prinsippet et goahti eller et telt med to bua berre at det e torva inn. Så har du den andre med tre bua. Og så har du den siste som i prinsippet e et hus som e torva inn. Korsn det etterkvert blir sjåandes ute i naturen e det jo ikkje alle som veit.*⁴⁰²

Basert på dette utsagnet, er det tydelig at Karl besitter en tradisjonell samisk kunnskap om markesamiske boligkonstruksjoner. Som sådan er Karl en kunnskapsbærer. Videre forteller Karl at han på grunn av sin kunnskap er i stand til å skille ut spor i naturen etter de tradisjonelle samiske boligkonstruksjonene. I tillegg forteller han at:

*Det va jo ikkje interesse før. Men no e det annerledes. Ting ha endra seg. Nu reise man jo rundt å lære sæ dæm herrane gamle konstuksjonan. Det e nu berre å sjå der borte. Det e en gamme som e ny men den e jo bygd etter gammel oppskrift.*⁴⁰³

Karl er veldig opptatt av at hans tradisjonelle brukskunnskap i dag er blitt ettertraktet, mens det for kun noen få tiår siden ble ansett for verdiløst. Fordi Várdobáiki bruker *local and indigenous knowledge* i forbindelse med kulturminneregistreringer opplever Karl at senteret «kommunisere at den lokale kunnskapen som man sett på e veldig verdifull og at museet gjerne vil ha den herran kunnskapen».⁴⁰⁴ Ved å bruke lokale krefter føler han med andre ord at Várdobáiki tillegger den markesamiske brukskunnskapen en konkret verdi.⁴⁰⁵ Med denne verdien oppnår de lokalkjente en status som er knyttet til deres besittelse av samisk brukskunnskaper. På bakgrunn av dette opplever dermed Karl og hans lokalkjente likesinnede at «vårres kunnskap og vårres liv som markebygdinga – e no å være stolt av. At vi her i bygda kan vise stolt at sjå ka vi har her».⁴⁰⁶ Som en følge av sin deltagelse i *community-based archaeology* føler med andre ord de lokalkjente seg stolt over sin kulturarv. Fordi *community-based archaeology* er å regne som *heritage work*, vil lokalkjentes deltagelse også resultere i et lokalt eierskap. Især vern-og restaurering av samiske byggverk har i denne sammenheng vært svært viktig.

6.1.2. «samisk identitet [...] har vore skjult under græsstorva»⁴⁰⁷

I 2003 forelå det på Sametingets oppfordring en rapport på vern-og forvaltning av samiske byggverk. Grunnlaget for rapporten var Sametingets bekymring over at samiske byggetradisjoner og bygninger gradvis var i ferd med å forsvinne. I håp om å endre på en slik

⁴⁰² Intervju, 10. august 2012; se forøvrig Grydeland 1996 for mer om tradisjonell samisk boligkonstruksjon.

⁴⁰³ Intervju, 10. august 2012.

⁴⁰⁴ Intervju, 10. august 2012.

⁴⁰⁵ Se også Plan for vern og forvaltning av samiske byggverk 2003:68-70

⁴⁰⁶ Intervju 2, 7. august 2012.

⁴⁰⁷ Intervju 1, 1. august 2012.

trend, ble det iverksatt en massiv kartlegging av samiske bygg, samt en redegjørelse av hvordan man best kunne verne og forvalte denne bygningsmassen – blant annet i markesamisk område.⁴⁰⁸ Under dette arbeidet kom det frem at samisk bygningsvern- og restaurering frem til da stort sett hadde blitt drevet frem på lokalt initiativ.⁴⁰⁹

Dette er tilfelle blant annet når det gjelder restaureringen av et markesamisk bygningsmiljø på Gállogiedde i Evenes kommune. Kari forteller om Gállogiedde at stedet i 1980-årene pekte seg ut som et naturlig museum. Bygningene på gården illustrerte et typisk markesamisk bygningsmiljø, og i og med at stedet stod tomt og var «nedrivningsklart [...]va det jo greit før eier».⁴¹⁰ Samtidig som arbeidet med å restaurere Gállogiedde ble påbegynt, rekonstruerte lokalkjente i Skånland kommune et bygdetun på Vilgesvárri. Både Vilgesvarri og Gállogiedde, sammen med Gamtofta⁴¹¹ i Sørreisa og Kvandahl i Ballangen⁴¹² ble altså startet opp, og deretter drevet frem av stedets markesamiske lokalbefolkning.

Om oppstarten av Gamtofta forteller Are at « samisk identitet i Sørreisa...den har vore skjult under græsstorva heilt tel arbeidet med Gamtofta begynte».⁴¹³ Bertil forteller likeledes at arbeidet med Vilgesvárri har skapt «interesse og aksept før det samiske i Skånland».⁴¹⁴ Tilsvarende beretninger finnes om Gállogiedde og Kvandahl. Typisk for alle fire bygningsvernprosjekter er med andre ord en synliggjørelse av samisk kultur, ved å formidle kunnskap om områdets samiske kultur og historie.⁴¹⁵

En viktig del av dette bygningsvernet har vært å ta vare på tradisjonelle gammer og den markesamiske brukskunnskapen om tradisjonelle byggeteknikker.⁴¹⁶ Ole forteller om de markesamiske byggetradisjonene at:

i utgangspunktet kan man jo si at den har en del likheta med den norske, men at det heran sættes i et samisk perspektiv f. eks med gammebygging og sånt. Asså samisk kunnskap. Særlig på den kunnskapen som ligg i material og byggeteknikk. [...] vi ha jo den her immaterielle kunnskapen rundt f. eks. byggetradisjona – man har f. eks. gammebygging, stabbursbygging, torvlægging [...]. Man har jo liksom – man ha jo et brudd med krigen – etter krigen ble jo også markebygdan modernisert og mye av den hær tradisjonelle samiske kunnskapen...den blei jo borte. Men den generasjonen som

⁴⁰⁸ Plan for vern og forvaltning av samiske byggverk 2003:10

⁴⁰⁹ Plan for vern og forvaltning av samiske byggverk 2003:63

⁴¹⁰ Intervju 1, 7. august 2012.

⁴¹¹ Intervju 1, 1. august 2012.

⁴¹² Intervju 10. august 2012.

⁴¹³ Intervju 1, 1. august 2012.

⁴¹⁴ Intervju 2, 5. august 2012.

⁴¹⁵ Intervju 1, 7. august 2012; Intervju 1, 1. august 2012; Intervju 10. august.

⁴¹⁶ Plan for vern og forvaltning av samiske byggverk 2003:69

*ble fødd før krigen ha jo fortsatt de her tradisjonan i kroppen. Så de finnes jo fortsatt folk som kan det.*⁴¹⁷

Samisk byggetradisjon var med andre ord holdt sterkt i hevd frem til midten av forrige århundre. Hvilket forklarer hvorfor Jonas, som ble født i 1950-årene, i motsetning til sin søster ikke ble født i en gamme. Fordi hans familie ikke lenger bodde i gamme da han ble født, var det ikke lenger et behov for vedlikehold. Jonas har dermed ikke brukskunnskapen om de markesamiske byggetradisjonene. Det finnes likevel, som Ole påpeker, lokalkjente – blant annet Karl – som har denne brukskunnskapen.

For Karl har *community-based archaeology* vært en arena hvor han har kunnet formidle og dele sin brukskunnskap i «prosjekta kor man får bygd dæm gamle gamman. Sånn at den kunnskapen ikkje førsvinn i det heran området».⁴¹⁸ Karl ønsker altså å dele sin kunnskap med andre i det markesamiske området før han og brukskunnskapen han sitter på forsvinner.

Ut fra planen om vern og forvaltning av samiske byggverk ser det ut til at Karls følelser ikke er uvanlig. Rapporten forteller nemlig om flere gamlebyggprosjekter med opplæringsinnhold. Det vil si prosjekter hvor lokalkjente kan delta for å lære bort sin brukskunnskap om tradisjonelle byggeteknikker. Prosjektene tilrettelegger videre for at lokalkjente som ønsker det kan tilegne seg de tradisjonelle byggeteknikkene og slik utvide sin brukskunnskap.⁴¹⁹ Dermed får Karl mulighet til dele sine brukskunnskaper, og Are, som han selv



Figur 16: Restaurering av ute/jordkjeller på Vilgesvårre.
© Ann Mari Thommassen.

⁴¹⁷ Intervju 2, 7. august 2012

⁴¹⁸ Intervju 10. august 2012.

⁴¹⁹ Plan for vern og forvaltning av samiske byggverk 2003:69

sier, kan «reise [...] litt rundt førr å lære tradisjonelle byggeteknikka» (se figur 16)⁴²⁰ Med dette vil jeg definere byggevernsprosjektene som en form for *kulturell kontinuitet*.

Flere studier har påpekt at vedlikeholdelse av kulturelle særpreg – *kulturell kontinuitet* – kan virke styrkende på kulturelle identiteter.⁴²¹ Dette skyldes at differensieringen av egen kultur fra øvrige kulturer, som drøftet i kapittel 3, danner grunnlaget for å skape etnisk og kulturell identitet. Lokalkjente som enten deler eller øker sin brukskunnskap ved å lære bort, eller lære seg tradisjonelle byggeteknikker, sørger altså for en *kontinuitet* av den markesamiske kulturen. På sikt er dermed videreførelsen og vedlikeholdet av den tradisjonelle byggeteknikken med på å styrke den markesamiske kulturelle identiteten.⁴²² Hvor effektiv en slik fremgangsmåte har vært, kommer til syne når Jonas etter å ha fortalt om familiens gamle bryter ut med «kan du skjønne at vi reiv den»?⁴²³ Når han får tid, forteller Jonas videre, ønsker han å lære seg brukskunnskapen om de tradisjonelle byggetradisjonene og bygge opp den gamle familiegammen. Interessant nok er både Jonas og Are født før revitaliseringen. Jeg kommer tilbake til en mulig årsak i mitt siste og konkluderende kapittel. For nå er det nok å konkludere med at de av mine informanter som uttrykker ønske og interesse om å videreføre den markesamiske brukskunnskapen om tradisjonelle byggeteknikker, tilhører en eldre generasjonen av markesamer.

Både Jonas og Are bruker dermed Várdobáiki ved behov. Selv om senteret tilrettelegger for bruk og opplæring i tradisjonell byggeteknikk, er det med andre ord opp til den enkelte lokalkjente om han eller hun ønsker å benytte seg av tilbudet. I de tilfellene lokalkjente faktisk velger å bruke Várdobáiki på dette viset, skjer det ved at Várdobáiki kurser og bruker dem i restaurering-og bygningsvern. Dette skaper for det første en stolthet knyttet til et konkret visuelt uttrykk for den tradisjonelle markesamiske kulturen – det vil si gammen. I tillegg, mener Sofie, medfører kursing og den følgende bruken av lokalkjente at nevnte gruppe får en lokal forankring til sin markesamiske kulturarv, og videre til det markesamiske området.⁴²⁴ Denne autonomien medfører at lokalbefolkningen føler ett eierskap til både Gállogiedde, Vilgesvárre, Gamtofta og Kvandahl. Det følger dermed at de fritt benytter seg av disse lokalitetene i sitt daglige liv.

⁴²⁰ Intervju 2, 1. august 2012.

⁴²¹ Blant annet O'Sullivan & de Abreu 2012; se også Erikson 2005:273

⁴²² Ved maori kultursentre med museal aktivitet i New Zealand har samme fremgangsmåte blitt brukt for å styrke den kulturelle identiteten (se Mead 2012:374-5).

⁴²³ Intervju 2, 5. august 2012.

⁴²⁴ Intervju 1. juli 2012.

6.2. « [...] hjertet av vårt markesamiske land» - bruken av Várdobáiki.

For Sofie munner autonomien ut i at:

*bygdefolket alltid har brukt Gállogiedde. Man går jo ikkje opp dit berre førr å se på gjenstandan og så e man ferdig. Man bruke jo museet heile tida som en slags møteplass. Akkurat som sandemarkingan på andre sia av bygda bruke Vilgesvárre. Så man bruke det liksom som møteplassa meir enn....asså æ ser ikkje førr mæ at norske musea brukes på samme måte. Du ha jo det herre Kryngtunet nede på....rett attmed Tjeldsundbrua. Det e et utruleg fint museum det også. Det e drifta av Skånland kommune. Kjempefint museum, men æ trur ikkje at dæm driftes på samme måte. Vi bruke Gallogiedde og Vilgesvarri....førr de e jo ikkje heilt A-4. Asså man har jo stort sett ein ide om ka et museum e....og man ha jo alle vært på et museum....og andre museum e kanskje meir stivt, men de her musean, vårres musea e ikkje sånn.*⁴²⁵

Flere er enige i Sofies utsagn. Om Vilgesvárre sier f. eks. Bertil at «man tar sæ nu berre ein tur innom... koffer ikkje...det e jo vårres».⁴²⁶ For Pia har hennes livslange bruk av Gállogiedde formet en følelse av «eierskap».⁴²⁷ Eierskap til Gamtofta har i følge Are definert hans markesamiske identitet, og i Ballangen kan Karl fortelle, har hans eierskap av Kvandahl museet gitt ham en styrket markesamisk kulturarv.⁴²⁸ Det lokale eierskapet til den markesamiske kulturen som Várdobáiki har fordret, resulterer med andre ord i at både Gállogiedde, Vilgesvárre, Gamtofta og Kvandahl føles som naturlige aspekter ved lokalbefolkningens daglige liv. «Det e ett eller anna med at man ikkje tenke over at det e et museum» tilfører Pia.⁴²⁹

Kari mener at dette har sammenheng med at de markesamiske museene allerede før sin oppstart var ment å være langt mer enn oppbevaring av materiell kultur. I tillegg skulle museene være «levandes [...] et samlingspunkt for sama i regionen».⁴³⁰ For Sofie, og hennes jevnaldrende, som er født etter 1970-og 80-årenes revitalisering, var det derfor naturlig at det markesamiske museet skulle inkluderes i planene når «vårres generasjon begynte å fronte det samiske – og satte det markesamiske på kartet».⁴³¹ Planene som Sofie refererer til, omhandlet blant annet *Márkomeannu*.

⁴²⁵ Intervju, 31. juli 2012.

⁴²⁶ Intervju 2, 5. august 2012.

⁴²⁷ Intervju 3, 7. August 2012

⁴²⁸ Intervju 1, 1. august; Intervju 10. august 2012.

⁴²⁹ Intervju 3, 7. ugust 2012.

⁴³⁰ Intervju 1, 7. August 2012.

⁴³¹ Intervju, 31. juli 2012.

6.2.1. Márkomeannu på Gállogiedde friluftsmuseum.

Márkomeannu er, som tidligere nevnt, en markesamisk musikk-og kulturfestival som siden sent på 1990-tallet har blitt arrangert på årlig basis.⁴³² Flere av mine informanter refererer til festivalen som en av de viktigste enkeltaktørene i å fremme markesamisk identitet.⁴³³ Årsaken er at Márkomeannu både synliggjør og formidler den markesamiske kulturen – f. eks. ved kunstutstillinger, kulturvandringer⁴³⁴, språkprosjekter⁴³⁵ (se figur 17) og ulike seminarer⁴³⁶. I utgangspunktet ble festivalen arrangert på en slette i nærheten av Evenes flyplass, «men det va liksom ikkje i bygda, det va ikkje hjertet av vårt markesamiske land....Så da va det sånn at vi fekk ideen om å høre om vi kunne ha det oppe på Gállogiedde».⁴³⁷ Valget falt, i følge Pia på Gállogiedde fordi:

*Márkomeannu ha jo en symboleffekt før det markesamiske. Og denne effekten forsterkes av at den arrangeres på Gállogiedde som e et veldig sterkt markesamisk symbol. Før Gállogiedde fantes jo før Markomeannu va tenkt. Og museet va jo allerede da et naturlig samlingssted og et sosialt møterom.*⁴³⁸



Figur 17: Skiltingg på samisk i forbindelse med Márkomeannu. © John Henrik Storhaug.

Det Pia her forteller er for det første at Gállogiedde har en positiv symbolikk for den markesamiske kulturen. Ved å sette Márkomeannu til museet tar festivalen del i denne symbolikken. Dessuten blir festivalens ambisjon om å være et møtested for den markesamiske lokalbefolkningen, slik jeg ser det, lettere å oppnå om man arrangerer Márkomeannu på det som allerede fungerer som et naturlig møtested for samer i det markesamiske området. Dermed blir Márkomeannu en festival som:

⁴³² Nylig avgjorde festivalledelsen at festivalen ikke skulle arrangeres i 2014, http://www.markomeannu.no/norsk/nyheter/ny_138.html, 27.6.13

⁴³³ Intervju 1, 7. august 2012; 24.4.12; Intervju 31.juli 2012; Intervju 1, 7. august 2012 ; Intervju 2, 7. August 2012; Intervju 3, 7. august 2012; En formening som blant annet festivalledelsen deler (<http://markomeannu.wordpress.com/>)

⁴³⁴ http://www.markomeannu.no/norsk/nyheter/ny_147.html, 25.7.13

⁴³⁵ http://www.markomeannu.no/norsk/nyheter/ny_143.html, 22.7.13

⁴³⁶ http://www.markomeannu.no/norsk/nyheter/ny_121.html, 24.7.12

⁴³⁷ Intervju, 31. juli 2012.

⁴³⁸ Intervju 3, 7. august 2012.

*foregår i ett kulturlandskap i umiddelbar nærhet til verneverdige bygninga [...] man klare å skape en møteplass mellom kulturhistorie og moderne identitet rætt og slætt. Asså moderne identitet bli faktisk utøvd i et verneverdig kulturlandskap. Det e jo heilt supert asså. Gallogiedde e jo et levandes tun og det har det jo alltid vært vårres. Koffer ska man ikkje da ha Markomeannu oppe på Gallogiedde?*⁴³⁹

Det Ole her sier gir en forståelse av hva det lokale eierskapet som Várdobáiki har fordret medfører. Han stiller seg f. eks. uforstående til at en lokalt initiert kultur- og musikkfestival ikke skal kunne arrangeres innenfor en museal arena. Tross alt har Gállogiedde alltid tilhørt den markesamiske lokalbefolkningen. Et arrangement som tar sikte på å styrke den markesamiske identiteten må derfor arrangeres i det Sofie definerer som «hjertet av vårt markesamiske land». Dermed illustrerer Márkomeannu resultatet av det lokale eierskapet som Várdobáiki promoterer.

Hva betyr så dette for prosjektets problemstilling?



Figur 18: Márkomeannu i 2012. Lovisa Negga står på scenen og ungdommen danser. Noen i koffer som de selv har sydd. Privat foto.

⁴³⁹ Intervju 3, 7. august 2012.

Kapittel 7:

Várdobáiki – en plass å skue fra?

Da jeg begynte å skrive på denne avhandlingen, var utgangspunktet for min problemstilling at samisk kultur, innenfor et vestlig musealt paradigme over tid hadde blitt – for å låne Bhabhas begrep - *fiksert* i uttrykk og tid. En av de første oppgavene jeg stod ovenfor var dermed å forstå hvorfor. Min forståelse kom ved å analysere samenes rolle i norsk kulturhistorie ut fra begrepet *De andre*. På bakgrunn av denne analysen kom jeg frem til to metafortellinger: Den ene befatter seg med reindriftssamen som den nomadiske edle ville. Den andre omfatter et syn på de øvrige – og fastboende – samene som biologisk laverestående og underlegne reindriftssamen. Tuftet på fortellingene har det over tid blitt formidlet et bestemt syn på samene og på deres kultur.

Av den grunn undersøkte jeg deretter hvordan de to metafortellingene hadde materialisert seg i formidlingen av samisk kultur innenfor de norske etnografiske- og kulturhistoriske museene fra 1850-årene og frem til 1980-årene. I sær ved promoteringen av *Laplands eqvipage*. Slik kontekstualiserte jeg for det første årsaken til at 1980-årene så en eksplosiv vekst av egne samiske museer, hvis primære formål var å reforhandle hvordan samer skulle formidles innenfor museale arenaer. For det andre hvordan førstnevnte metafortelling, ved Laplands eqvipage, likeledes ble promotert innenfor de samiske museene i sin startfase.

Dermed kontekstualiserte jeg også behovet for å reforhandle en samisk kulturell identitet i nyere tid. I denne sammenheng ble det meget relevant å drøfte hvordan det samiske samfunnet, etter revitaliseringen, ønsket å distansere seg fra den museale strukturen som hadde skapt det statiske bildet av samisk kultur. Som et resultat fikk man blant annet nav- og eikestrukturen, som idag er blitt realisert ved Várdobáiki sámi guovddáš. Innenfor nav- og eikestrukturen tilrettelegges det som nevnt for at Várdobáiki kan ha museal aktivitet over hele det markesamiske området. Dermed kan Várdobáiki jobbe parallellt i Skånland i Sør-Troms og Ballangen i Nordre Nordland med å endre på det statiske og ensartede museale bildet av samisk kultur som tidligere er blitt promotert ved norske etnografiske- og kulturhistoriske museer.

For å oppnå dette beskrives det i Várdobáikis etableringsplan en bestemt

fremgangsmåte. Denne går ut på å øke kunnskapen om den markesamisk levemåten, kulturhistorien- og de markesamiske tradisjonene. Dette for å styrke kulturen og identiteten i området. Ut fra dette formålet valgte jeg å formulere en problemstilling: Det vil si at jeg satte meg fore å se på hvordan markesamisk identitet ved Várdobáiki, skapes, styrkes, reforhandles og vedlikeholdes. Til å hjelpe meg med dette jobbet jeg ut fra tre forskningsspørsmål: (1) Hvordan er Várdobáiki sámii guovddáš strukturert og er dette en samisk museumsmodell; (2) Hvordan bruker Várdobáiki den markesamiske lokalbefolkningen i sin daglige drift; og helt til slutt (3) hvordan bruker lokalbefolkningen Várdobáiki, og de museale enhetene herunder, i sitt daglige liv? Det følgende er en oppsummerende drøftning som belyser hovedpoengene i min avhandling for å konkret besvare min problemstilling.

7.1. Å skape, styrke, reforhandle og vedlikeholde identitet.

Det statisk bildet av samisk kultur som frem til 1980-årene var regjerende i de norske etnografiske-og kulturhistoriske museene, var i stor grad representert ved *Laplands eqvipage*. Det vil si; ved den samiske reindriftskulturen og lávvu. Da den samiske revitaliseringen hadde sin gullalder i 1970- og 80-årene iverksatte, de nyetablerte samiske museene ved hjelp av strategisk essensialisme, en prosess hvor *Laplands eqvipage* ble brukt som et felles, om enn noe entydig, bilde av den samiske kulturen. Bakgrunnen for dette lå i behovet for en gjenkjennelig symbolikk for slik å skape en felles og positivt ladet identitet for hele det samiske folket. At det markesamiske samfunnet har blitt påvirket av en slik prosess fremkommer blant annet når Sofie forklarer, at lávvu ofte har blitt brukt for sin symbolmakt, og som en samisk identitetsmarkør i det markesamiske området.

En slik bruk av strategisk essensialisme er dog ikke uproblematisk. Dette blir spesielt synlig om man omsetter begrepet strategiske essensialisme til autoetnografi. Som nevnt henvender en autoetnografisk tekst seg til et interkulturelt publikum. Det vil si et publikum som kan relatere seg til flere ulike kulturer samtidig. I tillegg må leser kunne forholde seg til en sammensmelting av kulturene som omtales i teksten. Hvis leseren mangler intimt kjennskap til en av de aktuelle kulturene, vil det med andre ord være vanskelig å forstå teksten i sin helhet. Ett eksempel på dette inntreffer når Levy analyserer utstillingen «Sámiid Vuorká-Dávvirat/De samiske samlinger» i Karasjok/Kárášjokhas. Som nevnt peker Levy i sin analyse på at museet formidler samisk kultur som nært forbundet med natur, og dermed formidler samene som et naturfolk. Slik jeg påpekte i kapittel 4 har samisk kultur tradisjonelt ikke vært kjent med at natur og kultur skal settes i et opposisjonelt parforhold siden denne dikotomien

er et vestlig paradigme. Men en tilskuer uten kjennskap til den samiske verdensanskuelsen, som kun kan tilegnes gjennom en ervervelse av en samisk *referanseramme* – her forstått som et fortolkende utgangspunkt, eller forståelsessystem delt av individer med et felles biologisk, kulturelt, sosialt eller akademisk opphav – vil ikke nødvendigvis besitte denne kunnskapen. Dermed kan en leser uten den interkulturelle kompetansen, på bakgrunn av utstillingen ved «Sámiid Vuorká-Dávvirat/De samiske samlinger» oppfatte samene og samisk kultur som *primitiv*.

Et slikt problem oppstår ikke bare når det er en ikke-same som leser en samisk utstilling. Tilsvarende problematikk kan f. eks. oppstå når en same utenfor reindriftskulturen, «leser» en samisk utstilling tuftet på *Laplands eqvipage*. I kapittel 5 beskriver f. eks. Sofie denne problematikken. Hun har nemlig ofte følt at reindriftsfokuset er overveldende i den generelle visualiseringen av samisk kultur. Som en markesame erfarer hun dermed at hun «ikkje e bildet på det samiske». Siden hennes erfaring stort sett deles av den markesamiske lokalbefolkningen, ble det etterhvert for Várdobáiki et poeng å fokusere på den markesamiske kulturarven, for slik å reforhandle det markesamiske områdets kulturelle identiteter.

Senterets fremgangsmåter har vært mange og ulike. Blant annet har det blitt jobbet med å vekke interesse for, og kunnskaper om, den markesamiske kulturen i lokalsamfunnet. Primært er det likevel *lokalt eierskap* som har vist seg mest hensiktsmessig i arbeidet med å reforhandle en markesamisk kulturell identitet.

7.1.1. Det lokale eierskapet i forskjellige sammenhenger.

At Várdobáiki velger å promotere lokalbefolkningens eierskap til den markesamiske kulturarven peker på mange måter tilbake på kampen for autonomi som urfolk verden over begynte å kjempe i 1970- og 80-årene. I denne perioden ble det i økende grad legitimt for urfolk å kreve eierskap til sitt eget språk og sin egen kultur- og historie. Som drøftet i kapittel 4 resulterte denne prosessen blant annet i etableringen av egne museer. Også blant den samiske befolkningen på norsk side. Sammenhengen mellom museer og autonomi har med andre ord stått meget sterkt fra 1980-årene. Ut fra sin medvirkning til å fremme lokalbefolkningens lokale eierskap, kan det altså se ut som om denne sammenhengen også ligger til grunn i Várdobáiki. Jeg vil i tillegg hevde at relevansen ved å fronte et lokalt eierskap, videre har sammenheng med det sterke nasjonalistiske fokuset som regjerte i Norge fra 1800-tallet og frem til første halvdel av 1900-tallet.

Da fornorskingen i 1950-årene offisielt ble avviklet, hadde de siste 150 årene medført

at den samiske kulturen, i sær i overgangsdistriktene, hadde mistet mye av sin lokale forankring. Det vil si at områder som tidligere var samisk, eller hadde en høy andel samisk befolkning ble ansett for å være norske. Med 1980-årenes revitalisering ble det dog et poeng å gjenskape nære relasjoner mellom den samiske lokalbefolkning og deres tradisjonelle områder. En måte å gjøre dette på var, som drøftet i kapittel 5 med Pias «skrømtkvelder». Gjennom fortellinger, kan man som nevnt knytte relasjoner mellom bestemte områder, med lange samiske brukstradisjoner, og bestemte samiske kulturelle identiteter. Ved å fortelle markesamiske fortellinger, skapes det dermed en lokal forankring hos den markesamiske lokalbefolkningen til det markesamiske området. I tillegg evner fortellingene å fremme stolthet, blant annet i tilknytning til den samiske etnisiteten og de markesamiske kulturelle identitetene. Slik har Várdobáiki motarbeidet fornorskingens effekt; først ved å skape en lokal forankring eller et lokalt eierskap blant lokalbefolkningen til den markesamiske kulturen. For det andre ved å tilrettelegge for, at lokalbefolkningen kan føle seg stolt av den markesamiske kulturarven. Dermed nøytraliserer senteret skammen og vanryet, som de nevnte metafortellingene hadde heftet ved den samiske kulturen. Hvor effektiv denne fremgangsmåten har vært, kommer frem i min drøftelse om *gákti* som et heritage object.

Som nevnt betyr koftas status som et *heritage object* at dets tilvirkning har en meget positiv effekt på etnisitet-og kulturell identitet. I markesamisk område har derfor Várdobáiki tilbudt kurs i koftesøm. Slik tilrettelegger senteret for at lokalsamfunnet kan ta del i den positive effekten et heritage object kan produsere. Men her var det et tydelig skille mellom generasjonene. Antakeligvis som en følge av at koftesømkurs primært har vært tilbudt ungdommer – og dermed generasjonen som er født etter revitaliseringen. Sofie, som tilhører den yngre generasjonen, påpekte at hun ved å delta på et koftesømkurs fikk en positiv relasjon, og et eierskap, til kofta. Blant den eldre generasjonen som var født før revitaliseringen derimot, var det et annet forhold til kofta. F. eks. følte Stella, som ikke selv har deltatt på et koftesømkurs, at hun ikke hadde krav på eller rett til å bære kofta. Hos henne fantes det med andre ord intet eierskap til *gákti*.

I Stellas generasjon har den lokale forankringen i langt større grad vært knyttet til Várdobáikis bruk av lokalbefolkningen i sin daglige praksis. I kapittel 6 drøftes bruken av lokalkjente i en *community-based archaeology*. Mer konkret fokuseres det på hvordan lokalkjentes tradisjonelle brukskunnskap anvendes til å peke ut, og videre registrere, kulturminner. Siden denne kunnskapen er assosiert med det samiske, mente man tidligere at den var verdiløs. Derav rivingen av Jonas gamle familiegamme. Da revitaliseringen plutselig begynte å verne og bygge opp de gamle samiske gammene, ble den tradisjonelle

brukskunnskapen plutselig ettertraktet. Ved å trekke frem og bruke denne kunnskapen i sin daglige drift, har altså Várdobáiki vært delaktig i å tillegge den markesamiske tradisjonelle brukskunnskapen en konkret verdi. De av mine informanter som besitter den tradisjonelle brukskunnskapen forteller at de nå er stolte av sin kunnskap og videre stolt av sin markesamiske kulturarv. I tillegg forklarer de, at de gjennom å jobbe med kulturminner for Várdobáiki opplever en meget sterk lokal forankring – eller eierskap – til den materielle markesamiske kulturarven.

Men også den eldre markesamiske lokalbefolkningen som ikke har den tradisjonelle brukskunnskapen, erfarer effekten av at kunnskapen nå er å betrakte som verdifull. Dette fremkommer når Are forteller at han er i ferd med å lære seg de gamle tradisjonelle byggeteknikkene. Likeledes når Jonas bestemmer seg for at han skal lære seg teknikkene for på sikt å bygge opp sin gamle familiegamme. Her kom jeg inn på avhandlingens tredje forskningsspørsmål som var hvordan lokalbefolkningen brukte Várdobáiki. Flere av de eldre lokalkjente, som i nyere tid har anskaffet seg den tradisjonelle brukskunnskapen om de markesamiske byggeteknikkene, har nemlig gjort dette via Várdobáiki. Blant annet ved å være tilstede og observere eller delta i de såkalte gammebyggeprosjektene, som er blitt iverksatt i det markesamiske området. Slik får også de lokalkjente, som først i dag lærer seg den gamle tradisjonelle byggeteknikken, føle seg stolt av sin markesamiske kulturarv. Dessuten oppnår de i tillegg et lokalt eierskap som er tuftet på gammebygging, og brukskunnskapen om denne aktiviteten.

Ved sine aktiviteter åpner altså Várdobáiki for at ulike akører – både unge og eldre – kan føle seg stolte av og etablere et eierskap til den markesamiske kulturarven. Men hvordan endrer dette på det statiske bildet av samisk kultur, og hvilke konsekvenser får en slik endring for den markesamiske identiteten?

7.1.2. En lokal reforhandling av strategisk essensialisme.

Som beskrevet i kapittel 4 ble det, som en følge av 1980-årenes revitalisering, gjort en rekke forskningsarbeider – blant annet innenfor arkeologi – som skulle sette lys på mangfoldet i den samiske kulturen. Hvordan dette har blitt satt ut i praksis på samiske museer er et spørsmål med mange mulige svar. For Várdobáiki har en måte å gjøre dette på vært å formidle kunnskap om markesamisk kultur, historie- og samfunnsliv. Ved å være informativ har Várdobáiki etterhvert avlet fram en lokal interesse i nevnte temaer. Den økte interessen har

videre gitt utslag i, som nevnt i kapittel 5, «skrømtkvelder» og koftesømkurs. I tillegg, slik kapittel 6 beskriver, har denne interessen manifestert seg i kulturminneregistrering og vern-og restaurering av samiske byggverk.

Sofie, Kari og Pia forteller, at tilvirkningen av kofte etterhvert har blitt viktig blant den yngre generasjonen for å ta sin egen kulturarv i eie. Blant annet illustreres dette ved at man hvert eneste år ser stadig flere unge som bærer den markesamiske kofta med stolthet. Slik blir gaktien for den markesamiske befolkningen det som lávvu under Alta-saken var for hele det samiske folket: en symbolsk- og positivt ladet, identitetsmarkør. Ved å ta på seg kofte fra det markesamiske området forandrer de unge markesamene bildet av den typiske samene, som i følge Sofie er kledd i Kautokeinkofte. I stedet indikerer man for det første at man er en markesam, og for det andre at man er stolt av denne kulturelle identiteten. Selv om både gamle og unge kler seg i kofte, er det tydelig at det hovedsaklig er den yngre generasjonen – de som er født etter revitaliseringen – som primært tillegger kofta nevnte verdi.

For den eldre garde – de som er født før revitaliseringen – har den økte interessen for den markesamiske brukskunnskapen om tradisjonelle byggeteknikker i større grad hatt en symbolsk verdi. Flere av mine informanter har lært, eller ønsker å lære seg brukskunnskapen. Av disse nevner i hvertfall en – Jonas – spesifikt sine planer om å bygge opp den gamle familiegammen på tomte hvor han har sitt barndomshjem. Frem til nå har lávvu vært et sterkt samisk symbol og en samisk identitetsmarkør i det markesamiske området. Jeg vil dog hevde at man i disse dager ser fremveksten av ytterligere et symbol, og ikke minst en markesamisk identitetsmarkør, i gammens økende popularitet. Som drøftet i kapittel 6, er det primært de som er født før revitaliseringen, som nå ønsker å videreføre denne brukskunnskapen. Muligens skyldes dette, at slik ungdommen har kofte som en lokal symbolsk og positiv identitetsmarkør, har den eldre generasjon tilsvarende i gammekonstruksjoner?

I begge tilfeller, vil jeg hevde, er det strategisk essensialisme som ligger til grunn. På sikt, mener jeg, at Várdobáiki først har avlet interesse for, og deretter gitt lokalt eierskap til, den markesamiske kulturarven. Herigjennom har man gitt lokalsamfunnet kunnskapen til å reforhandle den strategiske essensialismen som tidligere resulterte i *Laplands eqvipage*. Nå ligger fokuset i det markesamiske området i stedet på *gákti* og *goahti*. Det vil si, at man innenfor det markesamiske området, nå homogeniserer det kulturelle uttrykket til kofte og gamle. En kan selvfølgelig argumentere for faren ved strategisk essensialisme på museer. Men slik 1980-årenes strategiske essensialisme var ment å fremme en positiv og felles samisk identitet, mener jeg at den strategiske essensialismen på Várdobáiki er med på å danne en felles og positiv markesamisk identitet. Hva fremtiden bringer er usikkert, men for øyeblikket

er den lokale strategiske essensialismen i markesamisk område med på å styrke markesamisk kultur-og identitet, samt å motvirke fornorskingens effekter.

Avsluttende vil jeg derfor konkludere min problemstilling med følgende: Várdobáiki har som en kontaktsone, forhandlet frem et mangeartet og vitalt bilde av den samiske kulturen, ved å fokusere på den lokale markesamiske kulturen. Dette har skjedd ved å skape interesse for, og kunnskap om, den markesamiske kulturarven blant lokalbefolkningen. På sikt har dette medført at lokalsamfunnet har opparbeidet et lokalt eierskap til den materielle, såvel som den immaterielle, markesamiske kulturarven. Ved sitt eierskap, eller sin autonomi til egen kultur, har den markesamiske lokalbefolkningen reforhandlet 1980-årenes strategiske essensialisme og videre skapt rom for en lokal variant, som vektlegger den markesamiske kulturen blant annet ved å hefte et symbolsk og identitetsmarkedernde aspekt ved *gákti* og *goahti*.

Litteratur

Aarseth, Bjørn. 2006. *Norsk samepolitikk 1945 – 1990. Målsetting, virkemidler og resultater*. Norsk Folkemuseums Samiske Samlinger, Nesbru: Forlaget Vett & Viten.

Abt, Jeffrey. 2006. «The Origin of the Public Museum», i Macdonald, Sharon (Red.) *A Companion to Museum Studies*. Malden: Blackwell Publishing, s. 122 – 134.

Adam av Bremen. 1994. *Beretningen om Hamburg stift, Erkebiskopenes bedrifter og Øyrikene i Norden*. Thorleif Dahls Kulturbibliotek. Oslo: Aschehoug.

Alba, Richard. 1990. *Ethnic Identity: The transformation of White America*, Connecticut: Yale University Press.

Altick, Richard D. 1978. *The Shows of London*. Massachusetts: Harvard University Press.

Andersen, Oddmund. 1992. *Ofuohtagat: samer og nordmenn i Ofoten*, Hovedfagsoppgave i arkeologi, Bergen: Universitetet i Bergen.

Andersen, Oddmund. 2002. *Flyttfolk og Bofaste: En studie av samisk bosetning i Sør-Troms og Nordre Nordland*. Upublisert doktorgradsavhandling i arkeologi, Tromsø: Universitetet i Tromsø.

Andersen, Oddmund. 2004. «Hva kan teltboplasser fortelle om reindriftens oppkomst? Arkeologiske undersøkelser i Sør-Troms og nordre Nordland», i *Samisk forhistorie. Rapport fra konferanse i Lakselv 5. – 6. september 2002*, Varangerbotn: Várjjat Sáami Musea Čállosat/ Varanger Samiske Museums Skrifter, s. 135 – 149.

Andersen, Thomas. 2005. *Markesamiske kombinasjonsnæringer: En undersøkelse på mikronivå 1860 – 1920*. Masteroppgave i historie. Tromsø: Universitetet i Tromsø.

Amundsen, Arne Bugge. 2011. «National Museums in Sápmi», i Aronsson, Peter & Gabriella Elgenius (red.) *EuNaMus Report No. 1*. Linköping University, s. 733-746.

Atalay, Sonya. 2006. «Indigenous Archaeology as Decolonizing Practice», i *American Indian Quarterly* Vol. 30, No. 3/4, s. 280 – 310.

Atalay, Sonya 2006. *Community – Based Archaeology. Research with, by, and for Indigenous and local communities*. Berkeley: University of California Press.

Baglo, Cathrine. 2001. *Vitenskapelige stereotyper: om konstruksjonen av samene som en kultuurhistorisk enhet I tida fram mot 1910*. Upublisert hovedfagsoppgave i arkeologi, Tromsø: Universitetet i Tromsø.

Baglo, Cathrine. 2011. *På ville veger? Levende utstillinger av samer i Europa og Amerika*. Upublisert doktorgradsavhandling i arkeologi, Tromsø: Universitetet i Tromsø.

Bhabha, Homi. K. 1985. «Sly civility», i *October* 34, s. 71 – 80.

Bhabha, Homi. K. [1983]2006. «The Other Question. The stereotype and colonial discourse», i Morra, Joanne Marquard Smith *Visual Culture. Critical concepts in media and cultural studies*. London: Routledge, s. 248 – 266.

- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. 1994. London: Routledge.
- Barlindhaug, Stine. 2012. «Mapping Complexity. Archaeological Sites and Historic Land Use Extent in a Sámi Community in Arctic Norway», *Fennoscandia Archaeologica*, XXIX
- Barlindhaug, Stine. 2013. *Cultural Sites, Traditional Knowledge and Participatory Mapping. Long-Term Land Use in a Sámi Community in Coastal Norway*. Doktorgradsavhandling i arkeologi, Universitetet i Tromsø.
- Barlindhaug, Stine & Bjørg Pettersen. 2011. «Kartfesting av local kunnskap – en tverrfaglig tilnærming til kulturminneregistrering», I *Primitive Tider* Vol. 13.
- Barth, Fredrik. [1969]1982. «Introduction», i Barth, Fredrik (Red.) *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Beauvoir, Simone de. [1949]2000. *Det annet kjønn*. Oslo: Pax forlag.
- Berg, Edel. 2001. *Arkeologi i grenseland: bruk av (skolte)samisk etnografi i studier av forhistoriske fangstsamfunn*. Hovedfagsoppgave i arkeologi, Tromsø: Universitetet i Tromsø.
- Bergstøl, Jostein. 2008. *Samer I Østerdalen?: En studie av etnisitet i jernalderen og middelalderen i nordøstre Hedmark*. Doktoravhandling i arkeologi. Oslo: Universitetet i Oslo.
- Bennet, Tony. 1995. *The Birth of the Museum: History, theory politics*. London: Routledge.
- Bennett, Tony. 2004. *Past beyond memory: evolution, museums, colonialism*. London: Routledge.
- Bjørklund, Ivar. 1985. *Fjordfolket i Kvænangen*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Blanning, Timothy C. W. 2002. *The Culture of Power and the Power of Culture: Old Regime Europe 1660-1789*. Oxford: Oxford University Press.
- Boast, Robin. 2011. «Neocolonial Collaboration: Museum as Contact Zones Revisited», I *Museum Anthropology* Vol. 34, No. 1, s. 56 – 70.
- Bourdieu, Pierre. [1977] 2007. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bradley, Patricia. 2012. *Slavery, Propaganda and the American Revolution*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Brøgger, Anton W. 1909. *Den arktiske stenaldre i Norge*. Christiania.
- Christensen, Cato. 2012. «"Overtroen er stor blant viddenes folk". Om religion og koloniale relasjoner i samisk filmhistorie», i *Tidsskrift for kulturforskning*, Vol. 11, No. 2, s. 5 – 26.
- Clifford, James. 1997. «Museum as Contact Zones», i *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press, s. 188-219.
- Clifford, James. 2004. «Lookin Several Ways: Anthropologist and Native Heritage in Alaska», i *Current Anthropology* Vol. 45, No. 1, s. 5 – 30.
- Cobb, Amanda J. 2005. «The National Museum of the American Indian: Sharing the gift», i *American Indian Quarterly*, Vol. 5, No. 3 – 4, s. 361 – 383.

- Cobo, José Martinez. 1986. *The Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Populations*. Vol 1 – 5. United Nations Document E/CN.4/Sub2/1986/7. New York: United Nations.
- Colchester, Marcus. 2002. «Indigenous Rights and the Collective Conscious», i *Anthropology Today*, Vol. 18, No. 1, s. 1 – 3.
- Comaroff, John L. & Jean Comaroff. 1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Colorado: Westview press.
- Conclin, Beth A. 1997 «Body Paint. Feathers and VCRs: Aesthetics and Authenticity in Amazonian Activism», i *American Ethnologist* Vol. 24, No. 4, s. 711 – 737.
- Conclin, Beth A. & Laura R. Graham. 1992. «The Shifting Middleground: Amazonian Indians and Eco-Politics», i *American Anthropologist* Vol 97, No. 4, s. 695 – 710.
- Coombes, Annie. E. 2004. «Ch. 22: Museum and the Formation of National and Cultural Identities», i Carbonell, Bettina Messias (Red). *Museum Studies. An Anthology of Contexts*. Oxford: Blackwell Publishing, s. 231 – 246.
- Crane, Susan. 2004. «Memory, Distortion, and History in the Museum», i Carbonell, Bettina Messias (Red). *Museum Studies. An Anthology of Contexts*. Oxford: Blackwell Publishing, s.318 – 334.
- Dallas, Phyllis S. & Mary R. Marwitz. 2003. «Community or Contact Zone? Deconstructing an Honors Classroom», i *Pedagogy* Vol. 3, No. 3, s. 435 – 439.
- Dean, David. 2009. «Museum as Conflict Zones: The Canadian War Museum and Bomber Command», i *Museum and Society* Vol. 7, No. 1, s. 1 – 15.
- Derrida, Jaques. 1987. «Parergon» i *The Truth in Painting*, oversatt av Bennington, G. & McLeod, I. Chicago: University of Chicago Presse, s. 15-147.
- Dubin, Steven C. 2006. "Incivilities in Civil(-ized) Places: «Culture Wars» in Comparative Perspective", i (Red) Macdonald, Sharon. *A Companion to Museum Studies*. Malden: Blackwell Publishing. s. 477-493.
- Düben, Gustaf von. [1873]1977. *Om Lappland och lapparna*. Tofter, Östervåla.
- Eagles, Charles W. 2012. *The Civil Rights Movement in America*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Edwards, Elisabeth. 2001. *Raw Histories: photographs, anthropology and museums* Oxford: Berg.
- Eidheim, Harald. 1961. «Samane – nokre aktuelle problem», i *Sameliv Samisk selskaps Årbok*. Oslo: Universitetsforlaget, s. 34 – 47.
- Eidheim, Harald. 1969. «When ethnic identity is a social stigma», i Barth, Fredrik (Red.) *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture*. Oslo: Universitetsforlaget, s. 39 – 57.
- Eidheim, Harald. 1971. *Aspects of the Lappish Minority Situation*. Oslo: Universitetsforlaget.

Eidheim, Harald., Ivar Bjørklund & Terje Brantenberg. 2012. «Negotiating with the Public – Ethnographic Museums and Ethnopolitics», i *Museum and Society* Vol. 10, No. 2, s. 95 – 120.

Eriksen, Anne. 1995. *Det var noe annet under krigen. 2. verdenskrig i norsk kollektiv-tradisjon*. Oslo: Pax forlag.

Eriksen, Anne. 2009. *Museum. En kulturhistorie*. Oslo: Pax forlag.

Erikson, Patricia Pierce. 2003. «Welcome to This House: A Century of Makah People Honoring Identity and Negotiating Cultural Tourism», i *Ethnohistory* Vol. 50, No. 3, s. 523 – 547.

Erkkila, Betsy. 1995. «Ethnicity, Literary Theory and the Grounds of Resistance», i *American Quarterly* Vol. 47, No. 4, s. 563 – 594.

Errington, Frederick & Deborah Gewertz. 2001. «On the Generification of Culture: From Blow Fish to Melanesian», i *The Journal of Royal Anthropological Institute*, Vol. 7, No. 3, s. 509 – 525.

Eyþórsson, Einar. 2008. *Sjøsamene og kampen om ressursene*. Karasjok – Kárášjohka: ČállidLágádus

Fabian, Johannes. [1983]2002. *Time and the Other: How anthropology makes its object*. New York: Colombia University Press.

Falsen, Christian Magnus. 1821. *Geografisk beskrivelse over Kongeriget Norge, og og udsigt over dette lands ældste historie og forfatning, som en indledning til Norges udførligere historie*. Christiania.

Finbog, Liisa-Rávná. 2012. «The White Man's Burden: Konstruksjonen av samer som «De/n andre» i norsk utstillingspraksis – en analyse av den Samiske utstillingen ved Norsk Folkemuseum», Upublisert eksamennessay, Oslo: Universitetet i Oslo.

Fossaskåret, Erik. 2007. «Samfunnsforskning og solidaritetskamp», i Aase, Tor H. & Erik Fossaskåret (Red). *Skapte virkeligheter – kvalitativt orientert metode*. Oslo: Universitetsforlaget, s. 84 -110.

Fuglestedt, Ingrid. 2001. *Pionerbosetningens fenomenologi : Sørvest-Norge og Nord-Europa 10200/10000-9500 BP*. Doktoravhandling i arkeologi. Bergen: Universitetet i Bergen.

Gadamer, Hans-Georg. 2012. *Sannhet og metode : grunntrekk i en filosofisk hermeneutikk*. Oslo: Pax Forlag.

Gaup, Kåren Elle (2006): «Historie, minne og myte i moderne samisk identitetsbygging». *Samisk identitet – kontinuitet og endring*. Vigdis Stordahl (red.). Kautokeino: Samisk institutt, s. 85-98. *Diedut* nr. 3.

Gjessing, Guttorm. 1973. *Norge i Sameland*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.

Gjessing, Guttorm. 1932. *Arktiske Helleristninger i Nord-Norge. Instituttet for sammenlignende kulturforskning*, Oslo.

- Gjestrum, John A. 1995. «Utstilling av levende mennesker. Ei historie om samisk kultur og fremmed blikk», i *Dugnad* Vol. 20, Nr. 1, s. 93 – 108.
- Grydeland, Sven Erik. 1996. *Den sjøsamiske bosetningen I Kvænangen fra seinmiddelalder til ny tid: En arkeologisk studie i kontraster*. Stensilserie nr. 41, Tromsø: Universitetet i Tromsø
- Gunther, Erna & Axel Rasmussen. 1966. *Art in the Life of the Northwest Coast Indians: with a catalog of the Rasmussen Collection of Northwest Indian Art at the Portland Art Museum*. Portland: Portland Art Museum.
- Hallström, Gustaf. 1929. *Kan lappernas invandringstid fixeras? En arkeologisk studie*. Stockholm.
- Hansen, Lars Ivar. 1986. «Samiske Rettigheter til jord på 1600-tallet. "Finnejorder" i Sør-Troms», i *Tromsø Museums skrifter XX*, Oslo: Novus forlag.
- Hansen, Lars Ivar & Bjørnar Olsen. 2007. *Samenes Historie fram til 1750*. Oslo: Cappelen Akademiske Forlag.
- Hegel, Georg W. F. [1807]1977. *Phenomenology of spirit*. Oxford: Oxford University Press.
- Heggarty, Paul. et al. 2011. *History and Languages in the Andes*. : Palgrave Macmillan.
- Henare, Amiria. 2008. *Museums, Anthropology and Imperial Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hesjedal, Anders. 2001. *Samisk forhistorie i norsk arkeologi 1900-2000*. Institutt for arkeologi, universitetet i Tromsø, upublisert doktorgradsavhandling.
- Hilden, Patricia Penn. 2000. «Race for Sale: Narratives of Possession in Two “Ethnic” Museums», i *The Drama Review*, Vol. 44, No. 3, s. 11 – 36.
- Hjorthol, Lars Martin. 2006. *Alta: kraftkampen som utfordret statens makt*. Oslo: Gyldendal akademisk.
- Hodder, Ian. 1982. *Symbols in Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodgson, Dorothy L. 2002. «Introduction: Comparative Perspectives on the Indigenous Rights Movement in Africa and the Americas», i *American Anthropologist*, Vol. 104, Nr. 4, s. 1037 – 1049.
- Hooper-Greenhill, Eilean. 1992. *Museums and the Shaping of Knowledge*. London: Routledge.
- Hooper-Greenhill, Eilean. 2000. *Museums and the Interpretation of Visual Culture*. London: Routledge.
- Hooper-Greenhill, Eilean. 2007. «Interpretive Communities, Strategies and Repertoires», i Watson, Sheila (Red.) *Museums and their Communities*. London: Routledge, s. 76-94.
- Jernsletten, Kristin. 2000. «Fra de kolonisertes ståsted – en samisk mot-diskurs», i *Kjellerdypet – Tidsskrift for humaniora* Vol. 3. Nr. 4, s.53 – 55.
- Josefsen, Eva. 2007. «Samene og de nasjonale parlamentene – kanaler for politisk innflytelse». *Gáldu Čála – Tidsskrift for urfolksrettigheter* Nr. 2.

- Jølle, Dag. Harald. 2000. *Hvorfor holder jeg eskimoen for stående over europæerne. Kulturforskeren Fridtjof Nansen og "de arktiske andre"*. Hovedfagsoppgave i historie, Tromsø: Universitetet i Tromsø.
- Kaldal, Ingar. 2004. *Historisk forskning, forståing og forteljing*. Oslo: Samlaget
- Kalstad, Johan Albert. 1976. «Litt om samisk organisasjonshistorie – illustrert ved innlegg i samiske aviser». *Om samiske pionérer* – OTTAR nr. 86, s. 25-30.
- Kaplan, Flora Edouwaye S. 2011. «Ch. 10: Making and Remaking National Identities», I Macdonald, Sharon (Red). *A Companion to Museum Studies*, Sussex: Wiley – Blackwell, s. 152 – 169.
- Karp, Ivan. 1991. «Part 5: Other Cultures in Museum Perspective», I Karp, Ivan & Steven D. Lavine (Red). *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display*. Washington: Smithsonian Institution Press, s. 373 – 385.
- Kirschenblatt-Gimblett, Barbara. 2012. «From Ethnology to Heritage. The Role of the Museum», i Carbonell, Bettina Messias (Red). *Museum Studies. An Anthology of Contexts Second Edition*, Chichester: Wiley-Blackwell, s. 199 – 205.
- Kjerland et al. 2009. *Kolonitid. Nordmenn på eventyr og big business i Afrika og Stillehavet*. Oslo: Scandinavian Academic Press.
- Kleppe, Eva. 1974. *Samiske jernalderstudier ved Varangerfjorden*. Magistergradsavhandling i Arkeologi, Berge: Universitetet i Bergen.
- Kleppe, Eva. 1977. «Archaeological Material and Ethnic Identification», i *Norwegian Archaeological Review*, Vol. 10, No. 1-2, s. 32 – 46.
- Kuutma, Kristin. 2011. «Encounters to Negotiate a Sámi Ethnography. The Process of Collaborative Representations», i *Scandinavian Studies* Vol. 83, No. 4, s. 491 – 518.
- Kyvik, Gro. 2002. «Hjemmeverden, fremmedverden og arkeologisk refleksivitet», i *Primitive Tider*, s. 127 – 132.
- Levy, Janet E. 2006. «Prehistory, Identity, and Archaeological Representation in Nordic Museums». *American Anthropologist*. Vol. 108, No. 1., s. 135-147.
- Lindstrøm, Lamont. 1994. «Traditional Cultural Policy in Melanesia», I Lindstrom, Lamont & Geoffrey Miles White (Red). *Cultur – Kastom – Traditions: Developing Cultural Policy in Melanesia*. Suva: University of the South Pacific, s. 67 – 81.
- Lysaker, Trygve. 1978. *Trondenes bygdebok*. Trondenes sogns historie. Trondenes bygdebok.
- MacDonald, George F. & Stephen Alsford. 2007. «Canadian Museums and the Representation of Culture in a Multicultural Nation», i Watson, Sheila (Red.) *Museums and their Communities*. London: Routledge, s. 276 – 291.
- Machin, Rebecca. 2008. "Gender representation in the natural history galleries at the Manchester Museum". *Museum and Society*, Vol.6, nr.1, s. 54-67.
- MacLachlan, Gale & Ian Reid. 1994. *Framing and Interpretation*. Melbourne: Melbourne University Press.

Marin, Louis. 1996. «The Frame of Representation and Some of Its Figures», i Duro, P. (Red) *The Rhetoric of the Frame. Essays on The Boundaries of the Artwork*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 79-95.

Mathisen, Silje Opdahl. 2010. «Likt men likevel forskjellig. Om representasjon av samisk identitet og forhistorie i samiske museer og majoritetsmuseer». I Rogan, Bjarne & Arne Bugge Amundsen (red). *Samling og museum. Kapitler av museenes historie, praksis og ideologi*. Oslo: Novus Forlag, s. 295-307.

Mathisen, Silje Opdahl. 2012. «Northern Borderlands and the Aesthetics of Ethnicity. Intervisuality and the Representations of the Sami in Early Exhibitions at National Cultural Museums in Norway and Sweden», i ARV, s. 57 – 72.

Mathisen, Stein Roar. 1994. «Modernitet og etnisk identitet i Nord-Norge», i *Nord Nytt* 54, s. 33 – 54.

Mathisen, Stein Roar. 2000. «Travels and Narratives: Itinerant Constructions of a Homogenous Sami Heritage», I Anttonen, Pertti et al. (Red). *Folklore, Heritage and Ethnic Diversity*. Turku: NFF, s. 179 – 205.

Mathisen, Stein Roar. 2004. «Representasjoner av kulturell forskjell. Fortelling, makt og autoritet i utstillinger av samisk kultur», i *Tidsskrift for kulturforskning*, Vol. 3, Nr. 3, s. 5 – 25.

Mauss, Marcel. [1954] 2011. *The gift: the form and reason for exchange in archaic societies*. Connecticut: Martino Publishing.

McCarthy, Conal. 2011. *Museums and Maori: heritage professionals, indigenous collections, current practice*. Wellington: Te Papa press.

McGee, Julie L. 2010. «Ch. 7: Restructuring South African Museums: Reality and Rhetoric within Cape Town», i Marstine, Janet (Red). *New Museum Theory and Practice. An Introduction*. Boxford: Blackwell Publishing, s. 179 – 199.

Mead, Sidney Moko. 2012. «Indigenous Models og Museums in Oceania», i Carbonell, Bettina Messias (Red). *Museum Studies. An Anthology of Contexts Second Edition*, Chichester: Wiley-Blackwell, s. 373 – 376.

Mennel, Stephen. 1994. «The Formation of We-Images: A Process Theory», i Calhoun, Craig (Red.) *Social Theory and the Politics of Identity*, Oxford: Blackwell Publisher Inc., s. 175 – 197.

Miller, Richard E. 1994. «Fault Lines in the Contact Zone», i *College English*, Vol. 56, No. 4, s. 389 – 408

Minde, Henry. 2005. «Fornorskinga av samene – hvorfor, hvordan og hvilke følger?», i *Gáldu čála – tidsskrift for urfolks rettigheter*, nr. 3/2005.

Mithlo, Nancy Marie. 2004. «"Red Man's Burde": The Politics of Inclusion in Museum Settings», i *American Indian Quarterly*, Vol. 28, No. 3/4, s. 743 – 763.

Mordhorst, Camilla. 2009. *Genstandsfortællinger. Fra Museum Wormianum til de moderne museer*. København: Museum Tusculanum.

Mulk, Inga Maria & Tim Bayliss-Smith. 1998. «The representation of Sámi Cultural Identity in the Cultural Landscapes of Northern Sweden: The Use and Misuse of Archaeological Knowledge», i Ucko, Peter J. & Peter Layton (Red). *The Archaeology and Anthropology of Landscape: Shaping your Landscape*. London: Routledge, s. 358 – 396.

Munch, Peter Andreas. 1852. *Det Norske Folks Historie*. Christiania.

Myrnes, Martin., Auslaug Olsen & Kjersti Myrnes Balto. 2006. *Gállogieddi: Fra Nomader til bofaste – Det samiske friluftsmuseet Gállogieddi*. Evenskjær: Skániid girjje.

Naguib, Saphinaz-Amal. 2007. «The One, the Many and the Other: Revisiting Cultural Diversity in Museums of Cultural History», i Amundsen, Arne Bugge & Andreas Nyholm (Red). *National Museums in a Global World – NaMu III*. Linköping: Linköping University Electronic Press.

Nielsen, Yngvar. 1891. *Lapparnas forna fremrykning mod syd i Trondhjems stift og Hedemarkens amt*. Det norske geografiske selskabs årbog 1, Kristiania.

Nilsen, André. 2009. *Hva med sjøsamene. De etnopolitiske premissene for museumsutstillinger med samiske gjenstander*. Upublisert masteroppgave i arkeologi, Bergen: Universitetet i Bergen.

Nilsson, Sven. 1838. *Skandinaviska Nordens Urinvånare. Ett försök i comparativa Ethnographien*. Kristianstad.

Nymo, Randi. 2003. «Har løst å kle på sæ kofte, men tør ikkje og vil ikkje» - En studie av fornorsking, identitet og kropp blant samer i Ofoten og Sør-Troms. Hovedfagsoppgave i helsefag. Tromsø: Universitetet i Tromsø.

Nymo, Randi. 2011. Helseomsorgssystemer i samiske markebygder i Nordre Nordland og Sør-Troms. Praksiser i hverdagsliv. ”En ska ikkje gje sæ over og en ska ta tia til hjelp”. Doktoravhandling i helse og omsorgsfag, Tromsø: Univeristet i Tromsø.

Odner, Knut. 1983. *Finner og terfinner: etniske prosesser i det nordlige Fenno-Skandinavia*. Oslo Occational Papers in Social Anthropology Vol. 9., Oslo.

Olsen, Bjørnar. 1984. *Stabilitet og endring. Produksjon og samfunn i Varanger 800 f. Kr. – 1700 e. Kr.* Upublisert magistergradsavhandling i arkeologi. Tromsø: Universitetet i Tromsø.

Olsen, Bjørnar. 1986. «Norwegian Archaeology and the People Without (Pre-) History: Or How to Create a Myth of A Uniform Past», i *Archaeological Review from Cambridge* Vol. 5, Nr. 1, s. 25 – 42.

Olsen, Bjørnar. 2000. «Bilder fra fortida? Representasjoner av Samisk kultur i samiske museer», i *Nordisk Museologi*, Vol. 2, s. 13 – 30.

Olsen, Bjørnar 2004. «Hva er samisk forhistorie», i *Samisk forhistorie. Rapport fra konferanse i Lakselv 5. – 6. september 2002*, Varangerbotn: Várjjat Sáámi Musea Čállosat/ Varanger Samiske Museums Skrifter, s. 20 – 30.

O’Sullivan, Ria & Guida de Abreu. 2010. «Maintaining Continuity in a Cultural Contact Zone: Identification Strategies in the Dialogical Self», i *Culture and Psychology* Vol: 16, Nr: 1, s. 73 – 92.

- Pareli, Leif. 1994. "Samisk utstilling ved Norsk Folkemuseum", i *Festskrift til Ørnulv Vollen*. Tromsø Museums Skrifter XXV. Tromsø: Tromsø Museum, Universitetet i Tromsø. S. 353-371.
- Peers, Laura & Alison K. Brown. 2003. «Introduction», i Peers, Laura & Alison K. Brown (Red). *Museums and Source Communities: A Routledge Reader*. London: Routledge, s. 1 -16.
- Phillips, Ruth B. 2011. *Museum Pieces: toward the indigenization of Canadian museums*. Montréal: McGill-Queen's University Press.
- Pieterse, Jan Nederveen. 1997. «Multiculturalism and Museums. Discourse about Others in the Age of Globalization», i *Theory, Culture and Society* Vol. 14, No. 4, s. 123 – 146.
- Pratt. Mary Louise. 1991. «Arts of the Contact Zone», i *Profession* 91, s. 33-40.
- Pratt. Mary Louise. 1992. *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. New York. Routledge.
- Preziosi, Donald. 1996. «Brain of the Earth's Body: Museums and the Framing of Modernity», i Duro, Paul (Red). *The Rhetoric of the Frame: Essays on the Boundaries of the Artwork*. Cambridge: Cambridge University Press, 96 – 110.
- Preziosi, Donald. 2012. «Narrativity and the Museological Myths of Nationality», i Carbonell, Bettina Messias (Red). *Museum Studies. An Anthology of Contexts Second Edition*, Chichester: Wiley-Blackwell, s. 82 – 91.
- Renberg, Elsa Laula. 1904. *Inför lif eller död? Sanningsord i de lappska förhållande*. Stockholm.
- Ruong, Israel. 1937. *Fjällapperna i Jukkasjärvi socken, Geographica, Skrifter från Universitetens geografiske Institution, no. 3*. Uppsala: Universitetet i Uppsala.
- Rustad, Linda M. 1998. «Kunnskap som delvise forbinelser», i Asdal, Kristin, Anne-Jorunn Berg, Brita Brenna, Ingunn Moser & Linda M. Rustad (Red). *Betatt av viten – bruksanvisninger til Donna Haraway*. Oslo: Spartacus Forlag, s. 120 – 144.
- Røkkum, Arne. 2005. «Nært, vilt og skjønt: Typer og karakterer i etnografiske utstillinger og forestillinger», i *Norsk Antropologisk Tidsskrift* Vol. 16, Nr. 2 – 3, s. 119 – 131.
- Rygh, Oluf. 1867. *Aarsberetning for 1866*. Foreningen til Norske Fortidsmindemerke Bevaring. Kristiania.
- Said, Edward. [1978]1994. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Sanjek, Roger. 1996. «The Enduring Inequalities of Race», i Steven, Gregory & Roger Sanjek (Red.) *Race*. New Brunswick N. J. : Rutgers University Press, s. 1 – 17.
- Schanche, Audhild. 1986. *Nordnorsk jernalderarkeologi: et sosialgeografisk perspektiv*. Magistergradsavhandling i arkeologi, Tromsø: Universitetet i Tromsø.
- Schanche, Audhild. 2000a. «Samiske museer i Norge. Framtidig organisering og styringsstruktur» Nordisk Samisk Institutt.
- Schanche, Audhild. 2000b. *Graver i ur og berg. Samisk gravskikk og religion fra forhistorisk til nyere tid*. Karasjok - Kárášjohka: Davvi Girji.

Schanche, Audhild & Bjørnar Olsen. 1983. «Var de alle nordmenn? En etnopolitisk kritikk av norsk arkeologi». Hultgren m. fl. (red). *Kontaktstensil* 22.23. s. 115-146.

Schanche, Kjersti. 1988. *Mortensnes, en boplass i Varanger. En studie av samfunn og materiall kultur gjennom 10000 år*. Magistergradsavhandling i arkeologi, Tromsø: Universitetet i Tromsø.

Schildkrout, Enid. 2007. «Ambiguous Messages and Ironic Twists: Into the Heart of Africa and The Other Museum», I Carbonell, Bettina M. (Red.). *Museum Studies* s. 181 – 192.

Shelton, Alan Anthony. 2009. «The Public Sphere as Wilderness: Le Musée du quai Branly», i *Museum Anthropology* Vol. 32, No. 1, s. 1 – 16.

Shelton, Alan Anthony. 2011. «Ch. 5: Museums and Anthropologies: Practices and Narratives», I Macdonald, Sharon (Red). *A Companion to Museum Studies*, Sussex: Wiley – Blackwell, s. 64 – 80.

Sjöberg – Pietarinen, Solveig. 2004. *Museer ger mening. Friluftsmuseerna Klosterbacken och Amuri som representationer*. Åbo: Åbo Akademis förlag.

Sjövold, Thorleif. 1962. *The Iron Age Settlement of Arctic Norway*, bind I. Tromsø Museums Skrifter Vol. X(I), Tromsø.

Sjövold, Thorleif. 1974. *The Iron Age Settlement of Arctic Norway*, bind II. Tromsø Museums Skrifter, Vol. X(II), Tromsø

Simonsen, Povl. 1959. «Fundforhold og dateringer», i Simonsen, Povl, Johan Torgersen & Bernard Getz (Red.) *Varangerfunnene. Funn av menneskeskjeletter*. Tromsø Museums skrifter Vol. VII (I), Tromsø.

Skåden, Sigbjørn. 2004. «Inn i en samisk opplysningstid – Litterære representasjoner i samisk diskurs», i *BÅRJÅS*, S. 20 – 27.

Solberg, Bergljot. 2003. *Jernalderen i Norge*. Oslo: Cappelen Akademiske Forlag.

Sommerseth, Ingrid. 2009. *Villreinfangst og tamreindrift i Indre Troms. Belyst ved samiske boplasser 650 og 1923*. Upublisert doktorgrad i arkeologi, Tromsø: Universitetet i Tromsø.

Sorokin, Pitrim A. 1990. «Materialitet og symboler», i Østerberg, Dag (Red.) *Handling og Samfunn. Sosiologisk Teori i utvalg*. Oslo: Pax forlag, s. 206 – 211.

Stanley, Nick. 2007. «Introduction: Indigeneity and Museum Practice in the Southwest Pacific», I Stanley, Nick (Red). *The Future of Indigenous Museums. Perspectives from the Southwest Pacific*. Oxford: Berghahn Books, s. 1 – 20.

Stordahl, Vigdis. 1996. *Same i den moderne verden*. Karasjok – Kárášjohka: Davvi Girji

Storfjell, Troy. 2011. «From the Mountaintops to Writing: Traditional Knowledge and Colonial Forms in Turi's Hybrid Text», i *Scandinavian Studies*, Vol. 83, No. 4, s. 573 – 590.

Storli, Inger. 1994. «Stallo» - boplassene. *Spor etter de første fjellsamer?* Oslo: Novus Forlag

Storm, Dikka. 1988. «Markebygdene: tradisjonsrik same-bosetning i Sør-Troms», i *Vi i Troms*, Nr. 2, s. 16 – 19.

Storm, Dikka. 1990. *Kystsamisk bosetning i Sør-Troms. Etablering av en markebygd og ressursutnytting i området, En undersøkelse i Greemyrskogen på Senja*, Hovedfagsoppgave i geografi. Bergen: Universitetet i Bergen.

Storm, Dikka. 2007. «Del XI: Bruksområder, ressursutnytting og næringskombinasjoner under fremveksten av markebygder i Sør-Troms», i *NOU 2007:14 Samisk naturbruk og rettssituasjon fra Hedmark til Troms. Bakgrunnsmateriale for Samerettutvalget*, Oslo, 355 – 369.

Tacitus, Cornelius. 1997. *Agricola og Germania. Til norsk ved Trygve Width*. Oslo: H. Aschehoug & Co.

Thorbjørnsrud, Berit. 2005. «Feltarbeid: En personlig reise til økt innsikt», i Gustavsson, Anders (Red.). *Kulturvitenskap i felt: Metodiske og pedagogiske erfaringer*. Kristiansand: Høyskoleforlaget, s. 19 – 48.

Tjora, Aksel. 2012. *Kvalitative forskningsmetoder i praksis* Oslo: Gyldendal Akademisk

Turi, Johan. [1910]2010. *Min bok om samene*. Karasjok – Kárášjohka: ČállidLágádus

Turner, Terrence. 1991. «Representing, Resisting, Rethinking: Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness», I Stocking, George (Red). *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, Madison: University of Wisconsin Press, s. 285 – 313.

Van Slyck, Phyllis. 1997. «Repositioning Ourselves in the Contact Zone», i *College English*, Vol. 59, No. 2, s. 149 – 170.

Webb, Sharon 2001. *Contested Histories of Multiple Pasts?: The Representation of the Archaeological Past in the Museum*. Upublisert doktorgrad i arkeologi, Cambridge: University of Cambridge

Webb, Sharon. 2006. «Making museums, making people: the representation of the Sámi through material culture. *Public Archaeology* Vol. 5., s. 167-83.

Weiner, Annette B. 1992. *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping – While Giving*. Berkeley: University of California Press.

Wiklund, Karl Bernhard. 1916. *Saivo – til frågan om de nordiska beståndsdelarnai lapparnas religion*. MO 10

Varutti, Marzia. 2011. «Gradients of Alterity. Museums and the Negotiations of Cultural Difference in Contemporary Norway», i *ARV*, s. 13 – 36.

Vorren, Ørnulf & Ernst Manker. 1981. *Samekulturen. En kulturhistorisk oversikt*. Oslo: Universitetsforlaget.

Vullum, Terje Johansson. 2006. *Nye muligheter, farlige fristelser: Semiprofesjonelle bands bruk av Internett*, Mastergradsoppgave i medier, kommunikasjon og informasjonsteknologi. Trondheim: Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet

Ydse, Tone Fredriksen. 2007. *Museum, arkiv og samfunn – kunnskapsbehov og utfordringer*. Norsk Kulturråd. Bergen: Fagbokforlaget.

Dokumenter.

Folketellingen 1. desember 1950, Åttende hefte – Personer født i utlandet – Fremmede statsborgere – Bruken av samisk og kvensk. 1956. Lastet ned 22.10.2013.

http://www.ssb.no/a/histstat/nos/nos_xi_236.pdf

ILO – konvensjon nr. 169 «Om urfolk og stammefolk i selvstendige stater», Lastet ned 5.9.2013.

http://www.regjeringen.no/Upload/AID/temadokumenter/sami/sami_grunnlag_ILO_norsk_070507.pdf

Kulturminner og verdiskapning i Nord. NIKU-rapport 66. Lastet ned 20.9.2013.

<http://www.niku.no/filestore/Publikasjoner/NIKURapport66.pdf>

LOV 2007 – 06 – 15 nr. 40: *Lov om reindriften*, Lastet ned 12.03.2013

<http://www.lovdatab.no/all/hl-20070615-040.html#map002>,

NF-rapport nr. 7 *Samisk språkundtersøkelse*. 2012. Lastet ned 1.9.2013.

<http://www.nrk.no/contentfile/file/1.8198510!Samisk%2Bspr%C3%A5kundters%C3%B8kelse%2B2012.pdf>

NOU 1987:34. *Samisk kultur og utdanning*. 1987.

NOU 1995:6 *Plan for helse- og sosialtjenester til den samiske befolkningen i Norge*. 1995. Lastet ned 18.04.2013,

<http://www.regjeringen.no/Rpub/NOU/19951995/006/PDFA/NOU199519950006000DDDPDFA.pdf>

NOU 1996:7. *Museum – Mangfold, minne, møtestad*. 1996. Lastet ned 19.03.2013,

<http://www.regjeringen.no/Rpub/NOU/19961996/007/PDFA/NOU199619960007000DDDPDFA.pdf>

NU 1986:6. *Samisk kulturliv: utredning om utviklingen af det samiske kulturliv*. København: Nordisk ministerråd.

Ot. prp. no. 53. *Om lov om rettsforhold og forvaltning av grunn og naturressurser i Finnmark fylke*. 2002-2003. Lastet ned 02.04.2013.

<http://www.regjeringen.no/Rpub/OTP/20022003/053/PDFS/OTP200220030053000DDDPDFS.pdf>

Plan for etableringen av museumsvirksomhet ved Várdobaiki samisk senter. 2009. Lastet ned 20.3.2012.

http://www.vardobaiki.no/govat/doc/etableringsplan_vardobaiki_museum_20_mars_.pdf

Plan for vern og forvaltning for samiske byggverk. 2003. Lastet ned 5.11.2012.

Sametingsrådets melding om samiske museer. 2004. Lastet ned 6.3.2012

<http://www.sierrabibliotekha.no/Filnedlasting.aspx?FilId=29&back=1&ct=.pdf&MIId1=2450&MIId2=2466&MIId3=2468&>

Samisk kulturminnevern: organisasjonsspørsmål innen det samiske kulturminnevernet: en utredning av 25.- oktober 1984/ Norgga Sámiid Riikkasearvi/ Norske Samers Riksforbund.

Stortingsmelding nr. 28: *Samepolitikken*. 2007/2008. Lastet ned 16.7.2013
<http://www.regjeringen.no/pages/2077889/PDFS/STM200720080028000DDDPDFS.pdf>

Várdobaiki sáami guovddáš jahkediedáhus/ Vardobaiki samisk senter årsmelding. 2005.
Lastet ned 5.5.2012. http://www.vardobaiki.no/govat/doc/aarsmelding_2006.pdf

Várdobaiki sáami guovddáš jahkediedáhus/ Vardobaiki samisk senter årsmelding. 2011.
12.8.2012. Lastet ned
http://www.vardobaiki.no/govat/doc/rsmelding_2011_norsk_med_bilder.pdf

Brennpunkt: Førsteretten. 2011. Sendt 15.11.2011. <http://www.nrk.no/nett-tv/klipp/803847/>

Duchamp's urinal tops art survey, artikkel BBC News, 01.12.2004.

<http://news.bbc.co.uk/2/hi/entertainment/4059997.stm>

Salangen Nyheter 11.4.2011 Swart-Donders, Karin. «Lærer å sy kofte», <http://www.salangen-nyheter.com/laerer-aa-sy-kofte.4908702.html>

Harstad Tidende. 7.2.2006. Helland, Monica J. «Bærer samedrakta med stolthet»,
<http://www.ht.no/incoming/article35775.ece>